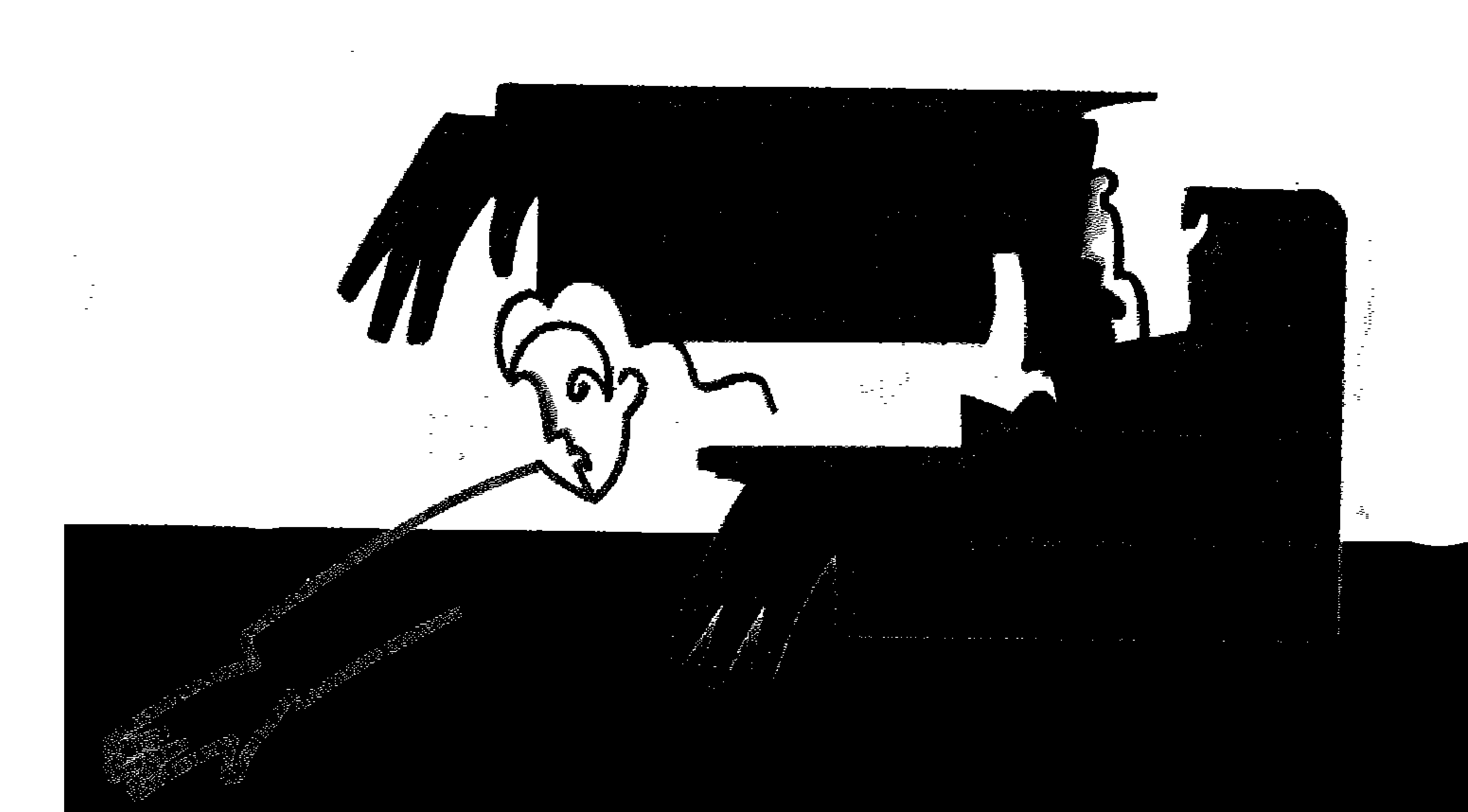
المكتبة الثقافية

إريك فروم

الخوف من الحرية



ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد



الخوف من الحرية

إريك فروم

الخوف من الحرية

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



الخوف من الحرية

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



القاهرة - مصر

4 شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية

ت / 4914276

www.elkalema.com

Info@elkalema.com

رقم الإيداع : 19289 / 2002

ISBN :977- 6010 - 67 - 9

الإهداء

إلى الدكتور حسن يوسف

.... محبّةً وتقديراً

مجاهد عبد المنعم مجاهد

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب

The Fear of Freedom

By

Erich Fromm

وقد صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٤٢

الفهرس

إذا لم أكن لنفسي، فمن سيكون لي؟

إذا كنت فحسب لنفسي، فماذا أنا؟

إذا لم يكن الآن - متى؟

قول من التلمود

الرسول ميشناه

لم نخلقك سماوّياً ولا أرضياً، لا فانياً ولا أبدياً،

حتى يمكنك أن تكون حراً حسب إرادتك وكرامتك،

حتى تكون خالقك وبانيك، إننا لم نعطك إلا النماء،

والتطرف متوقف

على إرادتك الحرة. أنت تحمل فيك جراثيم الحياة الكلية

بيكو ديللاميرا ندولا

خطبة حول الكرامة الإنسانية

لا شئ إذن لا يتغير إلا حقوق الإنسان الموروثة واللافقرية

توماس جيونسون

مقدمة المترجم

في ١٩٤٢ كان هتلر في القمة .. بذروته السادية - المازوكية حيث لذته في القوة والهيمنة هرباً من العجز والا جدوى ..

وفي ١٩٤٢ كتب إريك فروم كتابه هذا ليبين هذا الهرب من الحرية، الهرب من العجز واللا جدوى إلى القوة والتسلط ..

وفي ١٩٤٢ كانت الطبقة الوسطى الدنيا مطحونة من جهة ومتطلعة من جهة أخرى .. وهربت من عجزها إلى هتلر ..

وفي ١٩٧٢ ليس هناك هتلر .. لكن أما زالت الهتلرية؟ أما زال الهروب من العجز واللا جدوى إلى السلطة المجهولة المعالم؟

وفي ١٩٧٢ تأتي ترجمة هذا الكتاب تجديداً لكلمات فروم لكل الهاربين - عجزاً ولا جدوى - من الحرية.

مدينة المقطم

٢٢ / ٨ / ١٩٧٢

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدير

يشكل هذا الكتاب جزءً من دراسة عريضة تعالج الطابع المميز لنسيج الإنسان الحديث والمشكلات الخاصة بالتفاعل بين العوامل النفسية والاجتماعية التي ظللت اشتغل عليها لعدة سنوات والتي سيستغرق استكمالها فترة أطول بشكل كبير. لقد دفعتني التطورات السياسية والأخطار الراهنة التي تشير إلى اعظم إنجازات الحضارة الحديثة - التفردية وفرادة الشخصية - دفعتني هذه المسائل إلى أن اقرر أن اقطع الدراسة الكبيرة وان اركز على جانب واحد منها وهو الجانب الحاسم في الأزمة الحضارية والاجتماعية لأيامنا ألا وهو: معنى الحرية بالنسبة للأنسان في حضارتنا حيث أن معنى الحرية لا يمكن أن يفهم فهما كاملا إلا على أساس تحليل الطابع الكلى لمكون الإنسان الحديث. ولما كان الأمر هكذا، فان علي أن أشير مرارا إلى مفاهيم ونتائج معينة دون أن أتوسع فيها بشكل كامل كما لو كان لا بد أن أتحدث باتساع اكبر. أما بالنسبة للمشكلات الأخرى ذات الأهمية فكثيرا ما تمكنت من الإشارة إليها ولكن على نحو عابر وفى كثير من الأحيان لم اشر إليها على الإطلاق. غير أنني اشعر بأن على عالم النفس أن يقدم ما عليه أن يساهم به في فهم الأزمة الحالية دون ما تأخير حتى لو كان عليه أن يضحى بأمنية الكمال.

وان التنويه بأهمية الاعتبارات السيكولوجية فيما يتعلق بالساحة الحالية لا يتضمن - في - رأي - إفراطاً في تقدير علم النفس. إن الذاتية الأساسية للعملية الاجتماعية هي الفرد ورغباته ومخاوفه وأهواؤه وعقله ونزعاته حول الخير والشر. وإذا أردنا أن نفهم ديناميات العملية الاجتماعية علينا أن نفهم ديناميات العملية السيكولوجية العاملة داخل الفرد على نحو ما إذا أردنا أن نفهم الفرد فانه يتوجب علينا أن نراه في سياق الحضارة التي تشكله. إن الأطروحة الواردة في هذا الكتاب هي أن الإنسان الحديث الذي تحرر من قيود المجتمع السابق على المرحلة الفردانية، ذلك المجتمع

الذي أعطاه الأمان وحدده، لم يحرز الحرية بالمعنى الإيجابي الخاص بتحقق ذاته الفردية، إلى التعبير عن إمكاناته العقلية والانفعالية والحسية. وبالرغم من أن الحرية قد جلبت له الاستقلال فان العقلانية قد عزلته ومن ثم جعلته قلقاً وعاجزاً. وهذه العزلة شيء لا يطاق والبدائل التي أمامهي إما الهرب من حمل الحرية إلى تبعات جديدة وخضوع جديد أو التقدم إلى التحقق الكامل للحرية الإيجابية القائمة على تفرديه وفردانية الإنسان. وبالرغم من أن هذا الكتاب هو تشخيص لمرض اكثر مما هو تكهن بمصير هذا المرض - تحليل اكثر منه حل - فان نتائجه لها ثقل على سير فعلنا وذلك لان فهم أسباب الهروب الكلى الشمولي من الحرية هو مقدمة لأي فعل يهدف إلى التغلب على القوى الكلية الشمولية.

وأنني إنما أضيع اللذة التي ستتولد من توجيه شكري إلى كل أولئك الأصدقاء والزملاء والطلبة الذين أدين لهم بتوليد تفكيري وتوجيه النقدات البناءة له. وسوف يرى القارئ في التذييلات إشارة إلى المؤلفين الذين اشعر بأنني مدين لهم على نحو اكبر بالأفكار الواردة في الكتاب. وعلى أي حال احب أن اقر على نحو خاص بعرفاني بالجميل لأولئك الذين قد ساهموا بشكل مباشر في استكمال هذا الكتاب، وفى مقدمتهم الآنسة اليزابيث برون التي باقتراحاتها وانتقاداتها كانت ذات فائدة لا تقدر في تنظيم هذا الكتاب. زيادة على ذلك اوجه شكري إلى السيد ت.وودهوس على مساعدته القيمة في إعداد المخطوطة والى الدكتور أ.سيدمان على معاونته بالنسبة للمشكلات الفلسفية التي جرى مسها في هذا الكتاب.

واحب أن اشكر ناشري الكتب التالية التي اقتبست منها: قواعد الدين المسيحي لجون كالفن، الإصلاح الاجتماعي والإصلاح الديني ليعقوب اس.شابيرو، وقيد الإرادة لمارتن لوثر والدين ونشأته الرأسمالية لتاون وكفاحي لهتلر وحضارة عصر النهضة في إيطاليا ليعقوب بوركهارت.

أ. ف

الفصل الأول

الحرية : هل هي مشكلة سيكولوجية؟

يتمركز التاريخ الأوربي والأمريكي الحديث حول بذل الجهد لإحراز الحرية من الأصفاد السياسية والاقتصادية والحرية التي قيدت الإنسان. ولقد دارت معارك الحرية، قام بها المضطهدون، أولئك الذين أرادوا حريات جديدة ضد أولئك الذين يمتلكون امتيازات يدافعون عنا. فعندما تقاتل طبقة من الطبقات من اجل تحررها من السيطرة تؤمن بأنها تقاتل من اجل الحرية الإنسانية كحرية إنسانية ومن ثم تكون قادرة على الاستجابة لمثال، لشوق للحرية مزروع في جميع المضطهدين. وعلى أي حال فان الطبقات التي كانت تقاتل ضد الاضطهاد في مرحلة من المراحل نراها مع المعركة الطويلة والمستمرة من اجل الحرية تتآزر مع أعداء الحرية عندما يكتب لها النصر وتكون هناك امتيازات جديدة تقتضي الدفاع عنها.

وبرغم كل الانحرافات تكسب الحرية المعارك. ويموت العديدون في تلك المعارك اعتقاداً منهم بان الموت في المعركة ضد الاضطهاد افضل من العيش بدون حرية. ومثل هذا الموت هو ذروة تأكيد فرديتهم. ويبدو أن التاريخ إنما يبرهن على أن في استطاعة الإنسان أن يحكم نفسه وان يتخذ القرارات لنفسه وان يفكر ويشعر بمقدار ما يراه ملائما. ويلوح أن التعبير الكامل عن إمكانات الإنسان هو الهدف الذي يقترب منه التطور الاجتماعي على نحو سريع. إن مبادئ الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والاعتناق الديني الذاتي والنزعة الفردية في الحياة الشخصية

إنما تعبر عن الشوق للحرية وتلوح في الوقت نفسه إنها تقرب البشرية اكثر من تحقق الحرية. لقد تم تحطيم حلقة وراء أخرى. لقد أطاح الإنسان بسيادة الطبيعة وجعل نفسه سيدها، لقد أطاح بسيطرة الكنيسة وسيطرة الدولة المطلقة المتسلطة. ولا يبدو أن القضاء على السيطرة الخارجية شرط ضروري فقط بل هو شرط كاف أيضا للحصول على الهدف المنشود.. حرية الفرد.

لقد ظن العديدون أن الحرية العالمية هي الصراع النهائي وان انتهاءها يعني الانتصار الأقصى للحرية، لقد وضح أن الديمقراطيات القائمة قد تدعمت وان الديمقراطيات الجديدة قد حلت محل الملكيات. ولكن لم تكن تنقضي سوى بضع سنين قليلة إلا وظهرت أنظمة جديدة تتنكر لكل شيء يؤمن الناس بأنهم قد كسبوه خلال قرون الصراع وذلك لان جوهر هذه الأنظمة الجديدة التي تتولى قيادة الحياة الاجتماعية والشخصية الكلية للإنسان هو خضوع الكل فيما عدا حفنة من الناس تتمتع بسلطة لا يتحكمون فيها.

في البداية وجد العديدون الراحة في الفكرة القائلة بتن انتصار النظام التسلطي الشمولي يرجع إلى جنون أفراد قلائل وأن جنونهم سيؤدي إلى سقوطهم مع الزمن. ويؤمن آخرون باعتداد أن الشعب الإيطالي أو الألمان تنقصنهم فترة طويلة من التدريب على الديمقراطية ومن ثم يستطيع الإنسان أن ينتظر هادئا إلى أن يصلوا إلى النضج السياسي الخاص بالديمقراطيات الغربية. وهناك وهم شائع آخر، وربما هو اشد الأوهام خطراً، هو أن هناك أناسا مثل هتلر قد أحرزوا القوة على الجهاز المتسع للدولة لا من خلال شيء سوى الخداع والدهاء وإنهم والكواكب التي تدور في فلكهم إنما يحكمون بالقوة المطلقة، وان الشعب كله ليس سوى الموضوع المشمول بالخيانة والرعب.

وفي السنوات التي انقضت على هذا، اصبح خطأ هذه المناقشات واضحاً. لقد اضطررنا إلى أن نتبين أن هناك في ألمانيا توجد ملايين شغوفة بان تسلم حريتها بالقدر نفسه الذي كان آباء هذه الملايين يقاتلون من اجلها، وانهم بدل أن يريدوا الحرية بحثوا عن الطرق للهرب منها، وأن هناك ملايين أخرى غير مكترثة ولا تؤمن بان الدفاع عن الحرية

جدير بالقتال والموت من اجله. كما نتبين أيضا أن أزمنة الديمقراطية ليست بشكل خاص مشكلة إيطالية أو ألمانية، بل هي مشكلة تواجه كل دولة حديثة. كما انه لا تهم الرموز التي يختارها أعداء الحرية الإنسانية. فالحرية لا تتعرض للخطر على نحو اقل إذا هوجمت باسم الوقوف ضد الفاشية أو باسم الفاشية [1]. ولقد عبر عن هذه الحقيقة على نحو قوي جون ديوي حتى أنني اعبر عن الفكرة بكلماته يقول (إن التهديد الخطير الذي يواجه ديمقراطيتنا ليس هو وجود دول تسلطية شمولية خارجية، بل انه الوجود داخل مواقفنا الشخصية وداخل مؤسساتنا هو الذي يعطي انتصاراً للسلطة الخارجية والنظام والهيمنة والاعتماد على "الزعيم" في الدول الأجنبية. ومن ثم أيضا فان ساحة المعركة هي هنا- داخل أنفسنا ومؤسساتنا) [2].

إذا أردنا أن نحارب الفاشية يجب أن نفهمها فالأماني لن تساعدنا. والصيغة التفاؤلية المحفوظة تثبت عجزها شأنها في هذا شأن طقوس رقصة المطر الهندية.

وبالإضافة إلى مشكلة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تسببت في ظهور الفاشية هناك مشكلة إنسانية تقتضي فهما لها. إن هدف هذا الكتاب هو تحليل تلك العوامل الدينامية في طابع نسيج الإنسان الحديث التي جعلته يرغب في الكف عن الحرية في الدول الفاشية والذي يسود على نحو متسع عند ملايين من شعبنا.

هناك الأسئلة البارزة التي تنشأ عندما نتطلع إلى الجانب الإنساني للحرية والشوق للخضوع وشهوة القوة. ما هي الحرية كتجربة إنسانية؟ هل الرغبة في الحرية شيء فطري في الطبيعة الإنسانية؟ هل هي تجربة مثالية بصرف النظر عن نوع الحضارة التي يعيش فيها الإنسان أم أنها مختلفة حسب درجة التفردية التي نصل إليها في مجتمع بعينه؟ هل الحرية هي فقط غيبة الضغط الخارجي أو هل هي أيضا حضور شيء ما - وإذا كان هذا هكذا فما هو الشيء؟ ما هي العوامل الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع التي تتسبب في الشوق إلى الحرية؟ هل يمكن أن تصبح الحرية عبئا لدرجة لا يستطيع أن يتحمله الفرد ويحاول أن يتخلص منه؟ لماذا إذن تكون الحرية للعديدين هدفا منشودا وللآخرين تهديدا؟

وأليس هناك أيضا - علي وجه الاحتمال - بجانب الرغبة الفطرية في الحرية - ورغبة غريزية للخضوع؟ وإذا لم تكن هناك مثل هذه الرغبة فكيف تقدر هذه الجاذبية أن نراها اليوم في الخضوع لزعيم عند الكثيرين؟ هل الخضوع دائما هو خضوع لسلطة خارجية واضحة أو هل هناك أيضا خضوع لسلطات باطنية مثل الرأي العام؟ هل هناك إشباع خفي في الخضوع وما هي ماهيته؟

ما هو ذلك الشيء الذي يخلق في الإنسان شهوة عارمة للقوة؟ هل هي قوة طاقة الإنسان الحيوية - أو هل ضعف وعجز رئيسيان في أن يعيش الإنسان الحياة علي نحو تلقائي وبمحبة؟ ما هي الشروط السيكولوجية التي تسبب قوة هذه التوقانات؟ ما هي الشروط الاجتماعية التي تقوم عليها هذه الشروط السيكولوجية بدورها؟

إن تحليل الجانب الإنساني للحرية ولقوى النزعة التسلطية الشمولية يرغمنا على النظر في مشكلة عامة ألا وهي مشكلة الدور الذي تلعبه القوى السيكولوجية كقوى نشطة في السيرورة الاجتماعية، وهذه تفضي بنا إلى مشكلة تفاعل العوامل السيكولوجية والاقتصادية والأيديولوجية في السيرورة الاجتماعية. وان أي محاولة لفهم الجاذبية التي تمارسها الفاشية على الأمم الكبرى يجبرنا على تبين دور العوامل السيكولوجية وذلك لأننا نتناول هنا نظاما سياسيا لا يستجيب - في الجوهر للقوى العقلانية للمصلحة الذاتية بل هو يبتعث ويحرك القوى الشيطانية في الإنسان التي اعتقدنا أنها غير موجودة أو على الأقل قد ماتت منذ وقت طويل. لقد كانت الصورة الشائعة للإنسان في القرون الأخيرة صورة كائن عاقل تتحدد أفعاله بمصلحته الذاتية والقدرة على التصرف وفق هذه المصلحة. وحتى الكتاب من أمثال هوبز الذين تبينوا الشهوة للقوة والعداوة كقوى محركة للإنسان قد شرحوا وجود هذه القوى كنتيجة منطقية للمصلحة الذاتية. لما كان الناس متساوين وكانت لديهم الرغبة نفسها في السعادة، ولما لم تكن هناك ثروة كافية لإشباعهم جميعا بالقدر نفسه فانهم يتقاتلون بالضرورة بعضهم ضد بعض ويريدون للقوة أن تضمن المتعة المستقبلية لما لديهم في الوقت الحالي. غير أن الصورة التي رسمها هوبز قد عفي عليها الزمن، فكلما نجحت الطبقة الوسطى في تحطيم قوة الحكام السياسيين أو الدينيين السابقين نجح الناس في السيطرة على الطبيعة واصبح ملايين الأفراد مستقلين استقلالا اقتصاديا وشرع

الإنسان في الاعتقاد في عالم عقلاني وفى الإنسان ككائن عقلاني أساسا. وتقهقرت قوى الظلام والشيطان لطبيعية الإنسان إلى العصور الوسطى والى عصور اسبق من عصور التاريخ وجرى تفسيرها بنقص المعرفة أو بانحطاطيات المخادعة للملوك والكهنة المضللين.

وان الإنسان ليرتد بالنظر إلى تلك الحقب كما يرتد بالنظر إلى بركان كف منذ وقت طويل عن الغليان. أن الإنسان يشعر بالأمن والثقة، فإنجازات الديمقراطية الحديثة قد أطاحت بكل قوى الخطر، إن العالم يبدو متألقا وآمنا أشبه بالشوارع الجيدة الإضاءة في مدينة حديثة. واصبح من المفروض فيه أن الحروب هي البقايا الباقية للعصور القديمة وأن الإنسان محتاج إلى حرب واحدة أخرى لإنهاء الحرب، وافترض أن الأزمات الاقتصادية هي حوادث حتى ولو أن هذه الحوادث استمرت في الوقوع بانتظام معين.

وعندما استولت الفاشية على السلطة، لم يكن معظم الناس مهيئين لها سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية. لم يكن الناس قادرين على الاعتقاد بان الإنسان يمكن أن يعرض مثل هذه النزعات لشر أو مثل هذه الشهوة للقوة أو مثل عدم الاكتراث هذا بحقوق الضعفاء أو مثل هذا التوق للخضوع. ولم تكن هناك سوى قلة كانت مدركة لوجود غليان البركان قبل الانفجار. لقد زعزع - التفاؤل - ، تفاؤل القرن التاسع عشر، وكذلك فعل ماركس ولكن بطريقة مختلفة. وجاء تحذير أخر بعد هذا بقليل من فرويد. ومن المؤكد انه ومعظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع، وان معظم تطبيقاته للسيكولوجيا على المشكلات الاجتماعية هي بناءات مضللة، ومع هذا فان فرويد بتكريس اهتمامه لظواهر الاضطرابات الانفعالية والعقلية الفردية قد قادنا إلى قمة البركان وجعلنا نحدق في فوّهته التي تغلي.

لقد ذهب فرويد ابعد مما ذهب إلية أي إنسان قبله في توجيه الانتباه إلى ملاحظة وتحليل القوى اللاعقلانية واللاشعورية التي تحدد أجزاء من السلوك الإنساني. وانه هو وزملاؤه في علم النفس الحديث لم يزيحوا الغطاء فحسب عن القطاع اللاعقلاني واللاشعوري من طبيعة الإنسان الذي أهملت العقلانية المحدثة وجوده، بل أظهر أيضا أن هذه الظواهر

اللاعقلانية تتبع قوانين معينة ومن ثم يمكن فهمها عقلانيا. لقد علمنا أن نفهم لغة الأحلام والأعراض المرضية الجسمانية وكذلك اللاعقلانيات في السلوك الإنساني. ولقد اكتشف هذه اللاعقلانيات وكذلك الطابع الكلي لنسيج الفرد هي ردود أفعال للتأثيرات التي يمارسها العالم الخارجي وخاصة تلك التي تحدث في الطفولة المبكرة.

ولكن فرويد كان مشبعا بروح حضارته لدرجة لم يتمكن بها أن يتجاوز حدودا معينة أقامتها هذه الحضارة. ولقد أصبحت هذه الحدود نفسها حدودا لفهمه حتى للإنسان لمريض، لقد أعجزته عن فهم الفرد السوي والظواهر اللاعقلانية التي تعمل في الحياة الاجتماعية.

ولما كان هذه الكتاب يركز على دور العوامل السيكولوجية في كل السيرورة الاجتماعية ولما كان هذا التحليل قائما على بعض الاكتشافات الرئيسية لفرويد ـ وخاصة تلك المتعلقة بعملية القوى اللاشعورية في شخصية الإنسان واعتمادها على التأثيرات الخارجية ـ فأنني اعتقد بأنه سيكون مفيدا للقارئ أن يعرف منذ البداية شيئا عن المبادئ العامة لتناولنا وكذلك الخلافات الرئيسية بين هذا التناول والمفاهيم الفرويدية النهجية (٣).

لقد تقبل فرويد الإيمان التقليدي بالقسمة الثنائية الرئيسية بين الناس والمجتمع وكذلك المعتقد التقليدي عن نزوة الشر في الطبيعة الإنسانية. إن الإنسان عنده في الأساس مناهض لما هو اجتماعي، وعلى المجتمع أن يجعله أليفا وان يسمح له ببعض الإشباع المباشر للدوافع البيولوجية. ومن ثم التي لا يمكن استئصالها ـ ولكن على المجتمع أن يشذب معظمها ومن ثم يكبح دوافع الإنسان الرئيسية. ونتيجة هذا الكبح للدوافع الطبيعية من جانب المجتمع يحدث شيء عجيب: (تتحول الدوافع إلى اشتياقات تكون ذات قيمة حضارية ومن ثم تصبح الأساس الإنساني للحضارة. وقد اختار فرويد كلمة إعلاء أو تسامي Sublimation لهذا التحول الغريب من الكبت إلى السلوك المتحضر فإذا حدث أن جاء قدر الكبت اعظم من قدرة الإعلاء يصبح الأفراد عصابيين(بالضم) Neurotic ومن الضروري السماح بتقليل الكبت. وعلى أي حال، بصفة عامة هناك علاقة عكسية بين إشباع دوافع الإنسان والحضارة. فكلما زاد الكبت

زادت الحضارة "وزاد خطر الاضطرابات العصابيه". إن علاقة الفرد بالمجتمع في نظرية فرويد هي علاقة جامدة. فالفرد يظل هو نفسه عمليا ولا يصبح متغيرا إلا بقدر ما يمارس المجتمع ضغطا اكبر على دوافعه الطبيعية "ومن ثم يفرض مزيدا من الكبت" أو يسمح بمزيد من الإشباع "ومن ثم يضحي بالحضارة".

إن تصور فرويد عن الطبيعة الإنسانية- مثل ما يسمى بالغرائز الرئيسية التي تقبلها علماء النفس السابقون - هو في جوهره انعكاس لأشد الدوافع أهمية التي تُرى في الإنسان الحديث. فعند فرويد نجد أن فردية حضارته تمثل "الإنسان"، وتلك الأهواء وأشكال القلق المميزة للإنسان في المجتمع الحديث ينظر إليها كقوى خالدة مغروسة في البناء البيولوجي للإنسان.

وبينما نحن قادرون على تقديم أمثلة عديدة لهذه النقطة (مثلا، الأساس الاجتماعي للعداوة السائدة اليوم في الإنسان الحديث، عقدة أوديب، وما يسمى بعقدة الخصاء(٤) Castration Complex في النساء فإنني لا أريد سوى أن أعطي مثلا واحدا ذا أهمية بصفة خاصة لأنه يتعلق بالمفهوم الكلي للإنسان ككائن اجتماعي. أن فرويد ينظر دائما للإنسان في علاقته بالآخرين. وعلى أي حال فإن هذه العلاقات كما يراها فرويد مشابهة للعلاقات الاقتصادية مع العلاقات الأخرى المميزة للفرد في المجتمع الرأسمالي. إن كل إنسان يعمل لنفسه على نحو فرداني وفق مخاطرته هو وليس أساسا بالتعاون مع الآخرين. غير انه ليس روبنسون كروزو، انه يحتاج إلى الآخرين كزبائن، أو موظفين أو كأصحاب أعمال. انه يجب أن يشترى وان يبيع، أن يعطي وان يأخذ. والسوق - سواء كان سوق السلع أو سوق العمل - ينظم هذه العلاقات. ومن ثم فان الفرد الذي هو أساسا وحده ومكتف بنفسه يدخل في علاقات اقتصادية مع الآخرين كوسيلة لغاية واحدة: أن يبيع وأن يشترى. إن مفهوم فرويد عن العلاقات الإنسانية هو في جوهر هو أنّ الفرد يبدو مزودا تماما بدوافع معطاة بيولوجيا تحتاج إلى إشباع. ولكي يشبعها الفرد يدخل في علاقات مع "الموضوعات" الأخرى. وان مجال العلاقات الإنسانية بالمعنى الذي عند فرويد مشابه للسوق - انه تبادل لإشباع الحاجات المعطاة بيولوجيا التي تكون فيها العلاقة بالفرد الآخر هي دائما وسيلة لغاية وليست إطلاقا

غاية في ذاتها.

وعلى عكس نظرة فرويد فان التحليل الوارد في هذا الكتاب قائم على افتراض أن المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي مشكلة النوع الخاص لتعلق الفرد بالمجتمع وليست مشكلة إشباع أو إحباط هذه الحاجة الغرزية أو تلك في حد ذاتها، زيادة على ذلك فإنّ الكتاب قائم على افتراض أن العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة جامدة. ليست المسألة كما لو أن الدنيا من جهة فردا مزودا بالطبيعة بدوافع معينة والمجتمع من جهة أخرى كشيء بمعزل عنه يشبع أو يحبط هذه النزعات الطبيعية الفطرية. وبالرغم من أن هناك احتياجات معينة مثل الجوع والعطش والجنس شائعة لدي الناس جميعا فان تلك الدوافع التي تسبب الفروق في طبائع الناس مثل الحب والكراهية والشهوة للقوة والحنين للخضوع والاستمتاع باللذة الحسية والخوف منها، هي كلها نتاجات العملية الاجتماعية. إن اشد التضمينات جمالا وكذلك أكثرها قبحا في الإنسان ليست جزءا من طبيعة إنسانية معطاة بيولوجيا وعلى نحو ثابت، بل هي نتيجة من العملية الاجتماعية التي تشكل الإنسان. بقول اخر، ليست للجميع وظيفة كابتة فحسب ـ برغم أن لدية هذه القدرة أيضا ـ بل إن له أيضا وظيفة خلاقة. إن طبيعة الإنسان وانفعالاته وأشكال قلقة هي نتاج حضاري، وكأمر واقع فان الإنسان نفسه هو أهم مخلوقات وإنجازات الجهد الإنساني المستمر، ومن ثم نسمي سجله التاريخ.

إن المهمة الجوهرية لعلم النفس الاجتماعي هي فهم هذه العملية الخاصة بخلق الإنسان في التاريخ. لماذا تختلف روح عصر النهضة عن روح العصور الوسطي؟ لماذا يكون مكون شخصية الإنسان في الرأسمالية الاحتكارية مختلفا عن مكون شخصية الإنسان في القرن التاسع عشر؟ على علم النفس الاجتماعي أن يشرح لماذا تظهر إلى الوجود قدرات جديدة وأهواء جديدة سيئة أو طيبة. وهكذا نجد ـ مثلاـ أن الناس منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا يمتلئون بطموح خارق للشهرة على حين أن هذا التوق الذي يلوح اليوم انه طبيعي للغاية كان قليل المثول في إنسان مجتمع العصور الوسطي؟ (٥)

وفي تلك الفترة نفسها طور الناس شعورا بجمال الطبيعة لم يملكوه من

قبل.(٦) مرة أخرى في دول شمال أوروبا بدءا من القرن السادس عشر وبعده طور الإنسان نزوعا شديدا متسلطا للعمل كان ناقصا في الإنسان إلى قبل تلك الفترة.

غير أن الإنسان لا يصنعه التاريخ فحسب ـ فالتاريخ يصنعه الإنسان أيضا ـ وان حل هذا التناقض المتبدي يشكل مجال علم النفس الاجتماعي(٧). وان مهمته ليست هي بيانا فحسب لكيف تتغير وتتطور الأهواء والرغبات وأشكال القلق نتيجة للعملية الاجتماعية بل مهمته أيضا بيان كيف أن طاقات الإنسان هكذا في أشكال نوعية تصبح بدورها قوى منتجة تعدل من العملية الاجتماعية. وهكذا ـ مثلا ـ يكون النزوع للشهرة والنجاح والرغبة في العمل قوى بدونها ما كان يمكن للرأسمالية ـ أن ترجد بل بالأحرى كان سيكون هناك نقص في دافع العمل وفق المقتضيات الاجتماعية والاقتصادية للنظام التجاري والصناعي الحديث.

ويترتب على ما قلنا أن الرأي الماثل في الكتاب يختلف عن رأي فرويد بقدر ما أن هذا الرأي لا يتفق بشكل قاطع مع تفسيره للتاريخ باعتباره نتيجة القوى السيكولوجية من إنها لا تتحدد في حد ذاتها اجتماعياً. أن هذا الرأي يتعارض بشكل قاطع مع تلك النظريات التي تهمل دور العامل الإنساني باعتباره عنصرا من العناصر الدينامية في العملية. ولا يتوجه هذا النقد ضد النظريات الاجتماعية التي تهدف صراحة إلى فصل المشكلات السيكولوجية عن علم الاجتماع (مثل نظريات دور كايم ومدرسته) فحسب، بل أيضا ضد تلك النظريات التي لها صلة على نحو او أخر بعلم النفس السلوكي. والشيء المشترك في هذه النظريات جميعا هو افتراض أن الطبيعة الإنسانية ليس لها دينامية من ذاتها وان التغيرات السيكولوجية يجب أن تفهم في إطار تطور (العادات) الجديدة كاعتناق لنماذج حضارية جديدة. أن هذه النظريات ـ برغم أنها تتحدث عن العامل السيكولوجي ـ هي في الوقت نفسه ترد هذا العامل إلى ظل للنماذج الحضارية. ولقد تمكن علم النفس الدينامي وحده الذي وضع أسسه فرويد من تجاوز مجرد إيراد العامل الإنساني. بالرغم من عدم وجود طبيعة إنسانية محددة إلا إننا لا يمكن أن نعتبر الطبيعة الإنسانية مطواعة وقادرة على التكيف مع أي نوع من الظروف دون تطوير الدينامية السيكولوجية

الخاصة بها. إن الطبيعة الإنسانية - برغم أنها نتاج التطور التاريخي - لها آليات متأصلة وقوانين قائمة وان اكتشافها هو مهمة علم النفس.

عند هذه النقطة يلوح من الضروري للفهم الكامل لما قيل من قبل وما سوف يأتي أن نناقض فكرة التكيف. وهذه الدراسة تقدم في الوقت نفسه تصويرا لما نقصده بالآليات والقوانين السيكولوجية.

يبدو من المفيد أن نفرق بين التكيف "الثابت" و"المتحرك". إننا نقصد بالتكيف الثابت مع النماذج التي تترك مكون الشخصية دون تغير ولا يتضمن سوى اعتناق عادة جديدة. مثال على هذا النوع من التكيف التغير من العادة الصينية في الأكل إلى العادة الغربية الخاصة باستخدام الشوكة والسكين. إن الصيني القادم إلى الولايات المتحدة الأمريكية يكيف نفسه مع هذا الأنموذج الجديد، غير أن هذا التكيف هو في حد ذاته ليس له سوي تأثير واهن على شخصيته، انه تكيف لا يبعث دوافع جديدة أو معالم شخصية جديدة.

ونحن نشير بالتكيف المتحرك إلى نوع التكيف الذي يحدث - مثلا - عندما يخضع غلام لأوامر أبيه الصارم والمهدد - انه خائف جدا للغاية منه لدرجة لا يستطيع أن يخالفه - ويصبح غلاما "طيبا". فبينما هو يكيف نفسه مع ضرورات الموقف، يحدث له شيء داخله إنه قد يطور عداوة مكثفة ضد أبيه يقهرها ويكبتها لأنه سيكون من الخطر تماما أن يظهر أو حتى يكون على دراية بها. وعلى أي حال، فان هذه العداوة المكبوتة برغم أنها ليست جلية هي عامل دينامي في بناء شخصيته. إنها قد تخلق قلقا جديدا ومن ثم تفضي إلى خنوع اعمق، وهي قد تقيم تحديا غامضا موجها ضد لا أحد بعينه بل موجهة بالأحرى نحو الحياة بصفة عامة. فبينما نجدها - كما في الحالة الأولى - فردا يتكيف مع الظروف الخارجية، انه أساس تكيف مع الظروف الخارجية (وخاصة المتعلقة بالطفولة المبكرة) حيث أنها في حد ذاتها لاعقلانية وهي بصفة عامة غير ملائمة لنمو وتطور الطفل. وبالمثل، فان الظواهر الاجتماعية السيكولوجية باعتبارها مماثلة للظواهر العصابية (لماذا يجب ألا تسمى عصابية سوف أناقشه فيما بعد). شأن مثول الدوافع المدمرة القوية أو السارية في الجماعات الاجتماعية تقدم مثلا على التكيف الحركي مع

الظروف الاجتماعية اللاعقلانية والمضرة بتطور الإنسان.

وبجانب التساؤل عن أي نوع من التكيف يحدث توجد تساؤلات أخرى تحتاج إلى أن يجاب عليها. ما الذي يدفع الإنسان إلى أن يتكيف مع التطرف المتصور للحياة، وما هي حدود هذه التكيفية؟

إجابة عن هذه التساؤلات فان الظاهرة الأولى التي علينا أن نبحثها هي أن هناك قطاعات معينة في طبيعة الإنسان اكثر طواعية وقدرة على التكييف من القطاعات الأخرى. إن تلك المجاهدات ومعالم الشخصية التي بها يختلف الناس عن بعضهم البعض تبين قدرا كبيرا من المرونة والمطواعية: الحب، التدميرية السادية، النزوع للخضوع، الشهوة للقوة، الانسلاخ، الرغبة في العظمة الذاتية، الهوى في الانجراف مع الحياة، الاستمتاع باللذة الحسية، الخوف من الحساسية، هذه المجاهدات والعديد غيرها والمخاوف الموجودة في الإنسان تتطور كرد فعل لظروف معينة للحياة. وهذه الأمور ليست مرنة بصفة خاصة، لأنها بمجرد أن تصبح جزءا من شخصية الإنسان لا تختفي بسهولة أو تتغير بسهولة إلى دافع آخر. غير أنها مرنة بمعنى أن الأفراد وخاصة في طفولتهم يتمنون حاجة أو أخرى وفق المزاج الكلي للحياة التي يجدون أنفسهم فيها. ولا نجد أن حاجة من هذه الحاجات ثابتة وصارمة كما لو كانت جزءا فطريا من الطبيعة الإنسانية التي تتطور والتي عليها أن تشبع في ظل الظروف كلها.

وعلى عكس هذه الاحتياجات توجد احتياجات أخرى لا غني للطبيعة الإنسانية عنها ومن أجل الإشباع ألا وهي تلك الاحتياجات الكامنة في الجهاز الفسيولوجي للإنسان مثل الجوع والعطش والحاجة إلى النوم وما إلى ذلك ولكل من هذه الاحتياجات بشكلٍ ما الجهاد القوى الشامل . ويمكن تلخيص كل هذه الاحتياجات المشروطة فسيولوجيا على فكرة الحاجة إلى الحفاظ على الذات. أن الحاجة إلى الحفاظ على الذات هي ذلك الجزء من الطبيعة الإنسانية التي تحتاج إلى إشباع في ظل كل الظروف ومن ثم تشكل الدوافع الأولى للسلوك الإنساني.

وحتى يمكننا أن نضع هذا في صيغة بسيطة نقول: على الإنسان أن يأكل ويشرب وينام ويحمي نفسه ضد الأعداء وما إلى ذلك. ولكي

يستطيع الإنسان أن يفعل كل هذا عليه أن يعمل وان ينتج. وعلى أي حال، ليس "العمل" شيئا عاما أو مجردا فالعمل هو دائما عمل عيني أي نوع خاص من العمل في نوع خاص من العمل في نوع خاص من النظام الاقتصادي. إن الشخص قد يعمل كعبد في نظام إقطاعي أو كفلاح في قرية هندية أو كرجل أعمال مستقل في مجتمع رأسمالي أو كبائعة في متجر حديث أو كعامل يعيش على الكفاح في مصنع كبير. هذه الأنواع المختلفة للعمل تتطلب معالم شخصية مختلفة تماما وتشكل أنواعا مختلفة من العلاقات مع الآخرين. عندما يولد الإنسان تكون خشبة المسرح قد هيئت له. إنّ عليه إن يشرب وان يأكل ومن ثم عليه أن يعمل، وهذا يعني أن عليه أن يعمل في ظل الظروف الخاصة وبالطرق التي حددها له نوع المجتمع الذي ولد فيه. وكلا العاملين ـ حاجته للعيش والنظام الاجتماعي ـ هما من ناحية المبدأ لا يتغيران على يده كفرد، وهما العاملان اللذان يحددان تطور تلك المعالم الأخرى التي تظهر مرونة اشد.

وهكذا فان نمط الحياة الذي يتحدد للفرد عن طريق تفردية نظام اقتصادي يصبح العامل الأولى في تحديد بناء شخصيته الكلية، وذلك لان الحاجة الملحة للحفاظ على الذات ترغمه على تقبل الظروف التي عليه أن يعيش في ظلها. وهذا لا يعني انه لا يستطيع أن يحاول مع الآخرين من قبل وهو طفل من خلال وسط أو طبقة معينة.(٨)

إن الظروف الفسيولوجية ليست هي الجانب الوحيد في طبيعة الإنسان. هناك جانب أخر ضاغط بالمثل وهو جانب ليس قائما في العمليات الجسمانية بل هو قائم في صميم الحالة الإنسانية وممارسة الحياة، ألا وهو الحاجة إلى التعلق بالعالم خارج النفس، الحاجة إلى تجنب الوحدة. إن الشعور بالوحدة والعزلة تماما يفضي إلى الموت. هذا التعلق بالآخرين ليس مطابقا للرابطة الفيزيائية. فالفرد قد يكون وحيدا بمعنى فيزيائي لعدة سنوات ومع هذا يمكن أن يتعلق بالأفكار أو بالقيم أو على الأقل بالأنماط الاجتماعية التي تعطيه شعورا بالتواصل وانه "يمت إلى شيء". ومن جهة أخرى، قد يعيش وسط الناس ومع هذا يقهره شعور مطلق بالعزلة، وتكون النتيجة إذا تجاوز الأمر حدا معينا حالة الجنون التي تمثلها الاضطرابات الشيزوفرينية الخاصة بجنون الفصام. هذا النقص في جانب التعلق بالقيم والرموز والأنماط يمكننا أن نسميه الوحدة

الخلقية ونقرر أن الوحدة الخلقية لا يمكن احتمالها شأنها في هذا شأن الوحدة الفيزيائية أو بالأحرى إن الوحدة الفيزيائية لا يمكن تحملها إلا إذا تضمنت أيضا وحدة خلقية. إن التعلق الروحي بالعالم يمكن أن يتخذ عدة أشكال، إن الكاهن في صومعته الذي يرتدي رداءه الخاص بتناول الطعام في إطار غريب. وكذلك البورجوازي الصغير الذي بالرغم من عزلته العميقة عن رفاقه يشعر بأنه مرتبط بأمته أو برموزها. إن نوع التعلق بالعالم قد يكون نبيلا أو تافها، ولكن التعلق حتى بأدنى نوع للأنموذج مفضل اكثر للغاية عن العزلة. إن الدين والقومية، وكذلك أي عادة وأي معتقد مهما يكن عبثا ومحطا أن يرتبط الفرد بالآخرين هي ملاجئ مما يخشاه الإنسان أيما خشية: العزلة.

إن الحاجة الضاغطة لتجنب العزلة الخلقية قد وصفها بأكبر قوة بلزاك في هذه الفقرة من روايته "معاناة المخترع".

"ولكن تعلم شيئا واحدا، صفة في عقلك الذي لا يزال مطواعا: الإنسان لدية ارتعاب من الوحدة. والوحدة الخلقية من كل أنواع الوحدة هي اشدها رعبا. إن النساك الأول قد عاشوا مع الله، لقد سكنوا العالم الأكثر سكانا ألا وهو عالم الأرواح. إن الفكرة الأولى للإنسان سواء كان مجذوما أم سجينا، خاطئا أم عاجزا هي: أن يكون له رفيق لقدره. ولكي يشبع هذا الباعث الذي هو الحياة نفسها، فانه يناشد كل قوته وقدرته وطاقته.

هل كان يمكن للشيطان أن يجد رفاقا بدون هذا الشوق المفرط القوة؟ حول هذه الأطروحة يمكن للإنسان أن يكتب ملحمة تكون مقدمة (للفردوس المفقود) لان (الفردوس المفقود، ليس سوى اعتذار عن التمرد).

أن أي محاولة للإجابة عن سؤال لماذا الخوف من العزلة قوي في الإنسان بهذه الدرجة إنما تفضي بنا بعيدا عن الطريق الرئيسي الذي نسير فيه في هذا الكتاب. وعلى أي حال، حتى لا نبث في القارئ شعورا بأن الحاجة إلى الشعور بأن الإنسان مع الآخرين بها صفة غامضة اسرارية احب أن انوه بـ: في أي اتجاه اعتقد أن الإجابة كامنة.

هناك عنصر واحد هام هو أن الناس لا يستطيعون أن يعيشوا بدون

نوع من التعاون مع الآخرين. في أي نوع متصور للحضارة يحتاج الإنسان إلى التعاون مع الآخرين إذا أراد أن يظل حيا سواء بغرض الدفاع عنه ضد الأعداء أو ضد أخطار الطبيعة أم لكي يكون قادرا على العمل والإنتاج. وحتى روبنسون كروزو كان يصحبه فرايداي، وبدونه كان من المحتمل لا أن يجن بل أن يموت. وكل شخص يمارس هذه الحاجة لمساعدة الآخرين بشكل خطير وهو طفل. وإمكانية ترك الطفل وحيدا هي بلا شك اكبر تهديد خطير للوجود الكلي للطفل.

وعلى أي حال، هناك عنصر أخر يجعل الحاجة إلى "الانتماء" ضاغطة للغاية: واقعة الوعي بالذات الذاتي، ملكة التفكير التي بها يدرك الإنسان نفسه كذاتية مفردة مختلفة عن الطبيعة والناس الآخرين. وبالرغم من أن درجة هذا الوعي تختلف كما سوف نشير تماما: إن الإنسان وبكونه مدركا - حتى ولو في غتامة - بالموت والمرض والشيخوخة فانه يشعر بالضرورة بتفاهته وضآلته بالمقارنة الفردية. انه يكون عاجزا عن التعلق بأي نظام يعطي لحياته معنى واتجاها، انه يكون ممتلئا بالشك وهذا الشك يشل قدرته على الفعل - أي يشل قدرته على الحياة.

وقبل أن نستطرد، قد يكون من المفيد أن نلخص ما قد أشير إليه بالنسبة لنظرتنا العامة لمشكلات علم النفس الاجتماعي. إن الطبيعة الإنسانية ليست محصلة كلية ثابتة ونظرية بيولوجية للدوافع كما إنها ليست ظلا لا حياة فيه للنماذج الحضارية التي تكيف نفسها معها بنعومة، إنها نتاج التطور الإنساني لكنها أيضا لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معينة كامنة. هناك عوامل معينة في طبيعة الإنسان ثابتة ولا تتغير. ضرورة إشباع الدوافع المشروطة فسيولوجيا وضرورة تجنب العزلة والحدة الخلقية. ولقد رأينا أن الفرد عليه أن يتقبل نمط الحياة القائم في نظام الإنتاج والتوزيع الخاص بأي مجتمع محدد. وفي عملية التكيف الدينامي مع الحضارة، يتطور عدد من الدوافع القوية التي تحرك الأفعال والمشاعر الخاصة بالفرد. وقد يكون الفرد واعيا بهذه الدوافع أو لا يكون واعيا بها، ولكنها قوية وتتطلب الإشباع طالما أنها تطورت. إنها تصبح قوي قوية وهي تصبح بدورها فعالة في تعديل العملية الاجتماعية. أما كيف تتفاعل العوامل السيكولوجية والأيدلوجية والاقتصادية وما هي النتيجة العامة التي يمكن أن يستخلصها الإنسان من هذا التفاعل فامر

ستجري مناقشته فيما بعد في خلال تحليلنا لحركة الإصلاح والفاشية.[٩] وستتركز هذه المناقشة دائما حول الأطروحة الرئيسية لهذا الكتاب وهي أن الإنسان كلما اكتسب الحرية بمعنى البزوغ من التوحد الأصيل مع الإنسان والطبيعة وكلما اصبح "فرديا" لا يكون أمامه خيار سوى انه يتوحد مع العالم في تلقائية الحب والعمل المنتج أو البحث عن نوع من الأمان عن طريق روابط مع العالم حيث حريته وتكامله مع نفسه المفردة.[١٠]

هوامش الفصل الأول

(١) أنني استخدم مصطلح الفاشية أو التسلطي الشمولي للإشارة إلى النظام الديكتاتوري من نوع النظام الألماني أوالإيطالي. وإذا أردت أن أشير بصفة خاصة إلى النظام الألماني فسوف اسمية النازية.

(٢) جون ديوي: "الحرية والثقافة" لندن ،١٩٤٠

(٣) أن النظرة التحليلية السيكولوجية التي وان قامت أساسا على الإنجازات الرئيسة لنظرية فرويد ومع هذا تختلف عن فرويد في جوانب هامة عديدة نجدها عند كارن هورني "طرق جديدة في التحليل النفسي" لندن ١٩٣٩ وهاري ستاك سوليفان: "مفاهيم الطب العقل الحديث". ورغم أن الكتابين يختلفان في عديد من الجوانب إلا أن النظرة المقدمة هنا تشترك في الكثير من أراء هذين المؤلفين.

(٤) عقدة تنشأ من الخوف من العجز من ممارسة الجنس بسبب محو أجهزة التناسل ـ المترجم

(٥) من يعقوب بوركهارت: "حضارة عصر النهضة في أي إيطاليا" لندن ،١٩٢١، ص ١٣٩ وما بعدها

(٦) المرجع المذكور ص ٢٩٩ وما بعدها.

(٧) من مساهمات علماء الاجتماع دولارد، مانهايم، لاسويل وعلماء الانثروبولوجيا بينيدكت، هاللويل، لينلتون، ميدوسابير وتطبيقات كاردنر لمفاهيم التحليل النفسي على الانثروبولوجيا او علم الإنسان.

(٨) احب أن اوجه الحذر من خلط يحدث كثيرا لهذه المشكلة . أن البناء الاقتصادي لمجتمع ما في تحديده لنمط حياة الفرد يعمل كشرط لنمو الشخصية. وهذه الشروط الاقتصادية مختلفة كلية عن الدوافع الاقتصادية الذاتية مثل الرغبة في الثروة المادية التي غض النظر عنها كثير من الكتاب من عصر النهضة إلى بعض المؤلفين الماركسيين الذين فشلوا في فهم مفاهيم ماركس الرئيسية كدافع سائد للسلوك الإنساني وكحقيقة واقعية، أن الرغبة المسيطرة للثروة المادية هي حاجة فريدة فحسب بالنسبة لحضارات معينة، ويمكن للظروف الاقتصادية المختلفة أن تخلق معالم الشخصية تمقت الثروة المادية أو

تكون غير مكترثة بها. ولقد بحثت هذه المشكلة بالتفصيل في مقالتي المنشورة في مجلة Zeirschrift Fur Sozia Lforschuny ليزج، ١٩٣٢، المجلد الأول ص ٢٨ وما بعدها.

(٩) سوف أناقش ، في تذييل ينضاف، بشيء اكثر تفصيلا الجوانب العامة للتداخل بين القوى السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية.

(١٠) بعد إتمام هذه المخطوطة ظهرت دراسة للجوانب المختلفة للحرية في كتاب "الحرية، ومعناها" تحت إشراف وتخطيط ر . ن انستشن، نيويورك، ١٩٤٠. واحب أن انوه هنا بصفة خاصة لأبحاث هنري برجسون وجون ديوي و د . م. ماك ايفر ، ك . ريزلر، وبول تيليش. انظر ايضا كارل شتورمان DerMensch auf der Flucht برلين، ١٩٣٢.

الفصل الثاني
بزوغ الفرد وضبابية الحرية

قبل أن نصل إلى موضوعنا الرئيسي - مسألة ماذا تعني الحرية للإنسان الحديث، ولماذا وكيف يحاول الهرب منها - علينا أولا أن نناقش مفهوما قد يبدو بعيدا عن الواقع، وعلى أي حال فهو ضروري لفهم تحليل الحرية في المجتمع الحديث، واعني بهذا المفهوم أن الحرية تميز الوجود الإنساني كوجود إنساني وزيادة على ذلك فان معناها يتغير حسب درجة وعي الإنسان وتصوره لنفسه ككائن مستقل ومنفصل.

لقد بدأ التاريخ الاجتماعي للإنسان ببزوغه من حالة التوحد مع العالم الطبيعي إلى وعي بنفسه كذاتية منفصلة عن الطبيعة والناس المحيطين به. ومع هذا ظل هذا الوعي وعيا معتما للغاية لفترات طويلة من فترات التاريخ. لقد استمر الفرد في أن يظل مرتبطا تماما بالعالم الطبيعي والاجتماعي الذي منه بزغ، وبينما هو يدرك جزئيا نفسه كذاتية منفصلة، شعر أيضا بأنه جزء من العالم الذي حوله. ويبدو أن العملية النامية لبزوغ الفرد من روابطه الأصلية، وهي عملية يمكن أن نسميها بـ "الاصطباغ بالصبغة الفردية" Individuation - يبدو أن هذه العملية قد وصلت ذروتها في التاريخ الحديث في القرون الواقعة بين حركة الإصلاح والعصر الراهن.

ونحن نجد العملية نفسها في تاريخ حياة الفرد. إن الطفل يولد عندما لا يعود متحدا مع أمه ويصبح ذاتية بيولوجية منفصلة عنها. ومع هذا بينما يكون هذا الانفصال البيولوجي هو بداية الوجود الإنساني الفردي، يظل الطفل - وظيفيا - متحدا مع أمه لفترة طويلة.

وطالما أن الفرد لم يقطع بعد الحبل السري الذي يربطه بالعالم الخارجي - ونحن نتحدث هنا مجازيا - فان الحرية تنقصه، غير أن هذه الروابط تعطيه الأمان وشعورا بالانتماء وبأنه مؤسس جذريا في مكان ما. وأنا احب أن اسمي هذه الروابط التي توجد قبل أن تنتهي عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية إلى البزوغ الكامل للفرد بـ "الروابط الأولية". إنها روابط عضوية بمعنى أنها جزء من التطور الإنساني العادي، أنها تتضمن نقصا للفردانية، لكنها أيضا تعطي أمانا ومتجها للفرد. أنها الروابط التي تربط الطفل بأمة أو عضو المشاعية البدائية بقبيلته والطبيعة، أو رجل العصور الوسطى بالكنيسة أو الطائفية الاجتماعية. وبمجرد الوصول إلى مرحلة الاصطباغ الكامل بالصبغة الفردية وبمجرد أن يصبح الفرد متحررا من هذه الروابط الأولية فانه يواجه بمهمة جديدة. أن يوجه نفسه ويغرسها في العالم وإن يجد الأمان بطرق أخرى غير تلك الطرق المميزة لوجوده السابق على الفردية. أذن فان للحرية معنى مختلفا عن المعنى الذي كان لها قبل الوصول إلى هذه المرحلة من التطور. ومن الضروري أن نتوقف هنا ونوضح هذه المفاهيم بمناقشتها بشكل اكثر تجسدا فيما يتعلق بالفرد والتطور الاجتماعي.

إن التغير الفجائي نسبيا من الوجود الجنيني إلى الوجود الإنساني وقطع الحبل السري يشكلان استقلال الطفل عن جسم الأم. غير أن هذا الاستقلال ليس حقيقيا إلا بالمعني الفج الخاص بانفصال جسمين. فالطفل بالمعني الوظيفي يظل جزءا من الأم. انه يتغذى ويحمل ويعتنى به في كل مضمار حيوي من جانب الأم. وفي بطء يتوصل الطفل إلى اعتبار الأم والموضوعات الأخرى ذواتا منفصلة عنة. وهناك عامل في هذه العملية هو التطور العصبي والجسماني العام للطفل، انه قدرة الطفل على استيعاب الأشياء - جسمانيا وذهنيا - والسيطرة عليها. وهو من خلال نشاطه يعيش عالما خارجه. وتتسارع عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية بالتربية. وهذه العملية تستلزم عددا من الاحباطات والمحظورات تغير دور الأم إلى دور شخص له أغراض مختلفة تتصارع مع رغبات الطفل بل تغيره إلى دور شخص معاد وخطر[1]. وهذا التطاحن الذي هو جانب واحد من العملية التربوية وليس العملية كلها بالمرة، هو عامل هام في الفصل بشكل حاد بين "الأنا" و "الأنت".

وتنقضي اشهر قليلة بعد الميلاد حتى قبل أن يميز الطفل شخصا آخر كشخص آخر ويكون قادرا على أن يستجيب بابتسامة وتنقضي سنوات قبل أن يكف الطفل عن خلط نفسه بالعالم(٢). وحتى ذياك الوقت، يظهر الطفل النوع الخاص للتمركز الذاتي النمطي للأطفال، وهو تمركز ذاتي لا يستبعد الرقة نحو الآخرين والاهتمام بهم حيث أن "الآخرين" لم يعاشوا بعد على نحو محدد كمنفصلين حقا عنه. ولهذا السبب عينه، فان اعتماد الطفل على السلطة في هذه السنوات الأولى له معنى أخر غير معنى الاعتماد على السلطة بعد هذا. إن الوالدين، إو السلطة مهما تكن، لا يعدان بعد ذاتية منفصلة أساسا، انهما جزء من عالم الطفل، وهذا العالم لا يزال جزءا من الطفل. أذن فإن الخضوع لهما له صفة مختلفة عن الخضوع الذي يوجد بمجرد أن يصبح الطرفان منفصلين حقا.

وهناك وصف فريد ممتاز لوعي مفاجئ لطفلة في العاشرة لفرديتها نجدة في "الريح المشتدة في جامايكا". **تأليف ر. هيوز:**

"وحينئذ حدثت واقعة لاميلي لها أهمية قصوى. لقد أدركت فجأة من هي. وليس هناك تعليل يمكن أن يتبينه المرء يجعله يتساءل لماذا لم يحدث لها ما حدث قبل هذا بخمس سنوات أو حتى بعد هذا بخمس سنوات، كما انه ليس هناك من تعليل على الإطلاق يبين لماذا حدث لها بعد الظهر هذا بالذات. لقد كانت تلعب في ركن منزو في المنعطف وراء هَلْب المرساة (والذي عُلق عليه مخلب شيطان ليكون مطرقة باب) ولما ضاقت ذرعا باللعب أخذت تتجول دون هدف في الخلف وهي تفكر في ضبابية في بعض التخيلات وملكة الجنيات عندما سطع فجأة في عقلها أنها هي هي. لقد تجمدت في وضعها، وبدأت تتطلع إلى كل شخصها الذي جاء من مجال بصرها. إنها لم تستطع أن ترى كثيرا سوى منظر ضيق من الأمام لمقدمة ردائها ويديها عندما رفعتهما لتفحصهما، ولكن كان هذا كافيا بالنسبة لها لتكون فكرة مشوشة عن الجسد الصغير الذي أدركت فجأة انه جسدها.

لقد بدأت تضحك، بل كانت بالأحرى ساخرة: "حسنا". لقد فكرت في الواقع: "تخيلي انك من بين كل الناس يجرى اصطيادك هكذا! انك لن تستطيعي من هذا مهربا الآن، لن تهربي لوقت طويل: عليك أن تمضي

وأنت طفلة تنمو وتكبر قبل أن تصيبك هذه المزحة الجنونية! ".

ولما كانت عاقدة العزم على تجنب أي توقف لهذه الفرصة العامة للغاية، بدأت تتسلق سلم الحبال الخاص بالبحارة في طريقها إلى السارية المنفصلة عنها عند الصاري. وفي كل لحظة كانت تحرك ذراعها أو ساقها بهذه الحركة البسيطة. وعلى أي حال أدهشها من جديد أن تجد انهما يطيعانها بسهولة. وبالطبع أخبرتها الذاكرة انهما دائما يفعلان هكذا من قبل: ولكن من قبل لم تدرك إطلاقا كيف أن هذا مدهش. ولما استقرت على السارية بدأت تفحص جلد يديها بأكبر عناية: لقد كان جلدها هي. فأزاحت جانبا رداءها من عند الكتف، ولما تطلعت إلى جسدها من الداخل لتتأكد أنها ما زالت مستمرة تحت ملابسها جذبته إلى أعلى حتى يلامس وجنتها. وان احتكاك وجهها بالجزء العريان الدافئ من كتفها أعطاها رعدة مريحة كما لو كانت ملاطفة من صديق. ولكن سواء جاءها شعورها من وجنتها أم من كتفها، وسواء من كان الملاطف ومن كان الملاطف به فما من تحليل يمكن أن يخبرها به.

ولما اقتنعت تماما بهذه الحقيقة المذهلة أنها الآن اميلي باس ـ ثورنتون (لما ضغطت على كلمة"الآن" فإنها لا تعرف لأنه من المؤكد أنها لم تتخيل سخف التناسخ بأنها شخص أخر من قبل) فإنها بدأت بجد تقدر ما انتابها.

فكلما نما الطفل والى المدى الذي تنقطع عنده الروابط الأولية تطور بحثه عن الحرية والاستقلال. غير أن مصير هذا البحث لا يمكن فهمة كاملا إلا إذا أدركنا الصفة الجدلية في هذه العملية الخاصة بنمو الاصطباغ بصبغة فردية.

ولهذه العملية جانبان : الجانب الأول أن الطفل ينمو أقوى من الناحية الجسمانية والانفعالية والذهنية. وفي كل مجال من هذه المجالات ينمو النشاط والحدة. وفي الوقت نفسه تزداد هذه المجالات تكاملا، ويتطور بناء منظم يسترشد بإرادة الفرد وعقله. فإذا نحن أطلقنا على هذا الكل المنظم والمتكامل للشخصية اسم النفس، فإننا نستطيع أن نقول بالمثل **إن جانب عملية النمو للاصطباغ بالصبغة الفردية هو نمو قوة النفس.** إن الذي يقيم حدود نمو الاصطباغ بصبغة فردية والنفس هو الظروف

الفردية في جانب فحسب، لكن الذي يقيمها أساسا إنما هو الظروف الاجتماعية، فبالرغم من أن الفروق بين الأفراد في هذا المضمار تبدو كبيرة، إلا أن كل مجتمع يتميز بمستوى معين من الاصطباغ بصبغة فردية لا يستطيع أن يتجاوزه الأفراد العديون.

والجانب الأخر لعملية الاصطباغ بصبغة فردية هو الشعور المتنامي بالوحدة. إن الروابط الأولية تقدم الأمان والاتحاد الرئيسي مع العالم خارج النفس. وبقدر ما يبزغ الطفل من ذلك العالم يصبح واعيا بأنه وحيد، وبأنه ذاتية منفصلة عن كل الآخرين. وهذه الانفصال عن العالم الذي يعد بالمقارنة مع الوجود الفردي قويا وشديدا بشكل مطلق بل وغالبا ما يكون مهددا وخطرا إنما يخلق شعورا بالعجز والقلق. وطالما أن الإنسان جزء متكامل مع ذلك العالم غير مدرك لإمكانات ومسؤوليات الفعل الفردي فانه لا مبرر للخوف منه. وعندما يصبح الإنسان فردا، فانه يقف لوحده ويواجه العالم في كل جوانبه الحافلة بالخطر والمفرطة القوة.

وتنشأ الدوافع للكف عن الفردية وللتغلب على الشعور بالوحدة والعجز وذلك عن طريق انغمار الإنسان انغمارا تاما في العالم الخارجي. وعلى أي حال، فان هذه الدوافع والروابط الجديدة الناجمة عنها لا تتطابق مع الروابط الأولية التي تقطعت في عملية النمو نفسها. وكما أن الطفل لا يستطيع إطلاقا أن يرتد إلى رحم ألام فيزيائيا، فانه بالمثل لا يستطيع إطلاقا أن يقلب - نفسيا - عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية. والمحاولات التي تبذل لتحقيق هذا تفترض بالضرورة طابع الخضوع حيث لا يستأصل التناقض الرئيسي بين السلطة والطفل الذي يخضع لها. قد يشعر الطفل بشكل واع بالأمان والاشباع، لكنه يدرك لا شعوريا أن الثمن الذي يدفعه هو الكف عن قوة نفسه وتكاملها. وهكذا فان نتيجة الخضوع هو عكس ما يراد به: الخضوع يزيد من قلق الطفل ويخلق في الوقت نفسه العداوة والتمرد ويزداد ارتعابا لأنه موجه ضد الأشخاص أنفسهم الذين ظل الطفل - أو اصبح - يعتمد عليهم.

وعلى أي حال فان الخضوع ليس هو الطريق الوحيد لتجنب الوحدة والقلق. فالطريق الأخر، الطريق الوحيد المثمر والذي لا ينتهي إلى صراع لا يحل هو طريق العلاقة التلقائية بين الإنسان والطبيعة وهي

علاقة تربط الفرد بالعالم دون أن تستأصل فرديته. هذا النوع من العلاقة - وأقصى تعبير عنها نجده في الحب والعمل المنتج - قائم في تكامل وقوة الشخصية الكلية ومن ثم فان هذا النوع من العلاقة خاضع للحدود نفسها التي توجد بالنسبة لنمو النفس.

أن مشكلة الخضوع والنشاط التلقائي كنتيجتين ممكنتين لنمو الاصطباغ بصبغة فردية ستجري مناقشتها فيما بعد بالتفصيل، وكل ما أريده هنا هو أن أشير إلى المبدأ العام، إلى العملية الجدلية التي تنشأ عن نمو الاصطباغ بصبغة فردية وعن نمو حرية الفرد. إن الطفل يصبح اكثر حرية لكي يطور ويعبر عن نفسه الفردية غير عابئ بتلك الروابط التي كانت تحدها. غير أن الطفل يصبح أيضا اكثر تحررا من عالم يعطيه الأمان واليقين. إن عملية الاصطباغ بصبغة فردية هي عملية تفقد فيها التوحد الأصيل مع الآخرين والتي فيها يصبح الطفل اكثر انفصالا عنهم. وقد ينتهي هذا الانفصال المتنامي إلى عزلة تكون لها صفة الدمار وتخلق قلقا متوترا واضطرابا، وقد تنتهي إلى نوع جديد من القربى والتضامن مع الآخرين إذا كان الطفل قادرا على تطوير القوة الباطنية والإنتاجية باعتبارهما مقدمة هذا النوع الجديد من التعلق بالعالم.

فإذا كانت كل خطوة في اتجاه الانفصال والاصطباغ بالصبغة الفردية يقابلها نمو للنفس، فان تطور الطفل يكون تطورا متناغما. وعلى أي حال لا يحدث هذا. فبينما تحدث عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية على نحو آلي فان نمو النفس يتعرقل لأسباب عديدة فردية واجتماعية. وتنتهي هذه الهوة بين هذين التيارين إلى شعور لا يطاق بالعزلة والعجز، وهذا يفضي بدوره إلى آليات نفسية توصف فيما بعد بأنها **آليات أو ميكانيزمات الهروب**.

ومن الناحية العرقية أيضا يمكن تمييز تاريخ الإنسان بأنه عملية تنمية الاصطباغ بصبغة فردية ونمو الحرية. لقد بزغ الإنسان من المرحلة السابقة على الحقبة الإنسانية بالخطوات الأولى في اتجاه أن يصبح متحررا من الغرائز الاكراهية. فإذا نحن فهمنا بالغريزة أنموذجا للسلوك النوعي الذي يتحدد بأبنية عصبية قائمة، فانه يمكن ملاحظة تيار جلي الوضوح في المملكة الحيوانية(٣). فكلما كان الحيوان أدنى في سلم

التطور زاد تكيفه مع الطبيعة وانضبطت اوجه نشاطه بميكانيزمات الفعل الغرزي والمنعكس. إن التنظيمات الاجتماعية الشهيرة لبعض الحشرات إنما تخلقها الغرائز تماما. ومن جهة اخرى، كلّما كان الحيوان ارقي في سلم التطور، زادت مرونة أنموذج الفعل وقل اكتمال التكييف البنائي الذي نجده ساعة الميلاد ويصل هذا التطور ذروته مع الإنسان، انه اعجز الحيوانات قاطبة ساعة الميلاد. إن تكيفه مع الطبيعة إنما يقوم أساسا على عملية التعلم لا على الحتمية الغريزية. (إن الغريزة .. هي مقولة متناقضة أن لم نقل مختفية في الأشكال الحيوانية العليا وخاصة في الإنسان)(٤).

يبدأ الوجود الإنساني عندما يتجاوز نقص تثبيت الفعل عن طريق الغرائز حدا معينا، عندما يفقد التكيف مع الطبيعة طابعه الاكراهي، عندما لا تعود طريقة الفعل ثابتة عن طريق الميكانيزمات المعطاة وراثيا. بقول أخر، **أن الوجود الإنساني والحرية هما منذ البداية غير منفصلين.** الحرية مستخدمة هنا لا بمعناها الإيجابي "حرية لـ" بل بمعناها السلبي "تحرر من" ألا وهي تحرر من الجبرية الغريزية لأفعاله.

إن الحرية بالمعنى الذي جرت مناقشته هي هدية غامضة، إن الإنسانيولد بدون تجهيز للفعل الملائم الذي يملكه الحيوان(٥)، انه معتمد على والديه فترة أطول من اعتماد الحيوان، وان ردود أفعاله على محيطه اقل سرعة واقل تأثيراً عن الأفعال الغريزية المنتظمة على نحو آلي. انه يخوض في جميع المخاطر والمخاوف التي يتضمنها هذا النقص للتجهيز الغرزي. ومع هذا فان عجز الإنسان هذا هو الأساس الذي منه نبع التطور الإنساني، **أن الضعف البيولوجي للإنسان هو شرط الحضارة الإنسانية.**

إن الإنسان منذ بداية وجوده مواجه بالاختيار بين الاتجاهات المختلفة للفعل. أما عند الحيوان فهناك سلسلة لا تنقطع من ردود الأفعال تبدأ بباعث قبل الجوع وتنتهي بسير للفعل محدد بصرامة بشكل أو بأخر، وهو فعل يطيح بالتوتر الذي يخلقه الباعث. أما في الإنسان فان تلك السلسلة تنقطع. إن الباعث موجود هناك ولكن نوع الإشباع "مفتوح" أي عليه أن يختار بين سيرورات مختلفة للفعل. فبدلا من فعل غريزي محدد من قبل، على الإنسان أن يزن السيرورات الممكنة للفعل في عقله،

انه يبدأ يفكر. انه ينتج. انه يخترع الأدوات، و ، بينما يسيطر هكذا على الطبيعة، يفصل نفسه عنها على نحو متزايد. إنه يصبح مدركا في عتامة - لنفسه - أو بالأخرى لجماعته - باعتباره قدره الأقصى حتى لو حاول أن ينكره في الشطحات الخيالية المتنوعة.

وهناك عرض يعطي بصفة خاصة العلاقة الرئيسية بين الإنسان والحرية هو ما نجده في الأسطورة الإنجيلية عن طرد الإنسان من الفردوس.

أن الأسطورة تقيم توحيدا بين بداية التاريخ الإنساني وفعل الاختيار، لكنها تضع كل التأكيد على خطيئة هذا الفعل الأول للحرية والمعاناة المترتبة عليه. لقد عاش الرجل والمرأة في حديقة عدن في تناغم تام كل منهما مع الآخر ومع الطبيعة. لقد كان هناك سلام ولم تكن هناك ضرورة للعمل، لم يكن هناك اختيار، لم تكن هناك حرية، لم يكن هناك تفكير بالتالي. ولقد حرم على الإنسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر. لقد تصرف ضد أمر الرب، لقد حطم حالة التناغم مع الطبيعة الذي هو جزء منها دون أن يتجاوزها. ويعد هذا - أساسا - خطيئة من وجهه نظر الكنيسة التي تمثل السلطة. إن التصرف ضد أوامر الرب يعني تحرير نفسه من الإكراه والبزوغ من الوجود اللاشعوري للحياة السابقة على الحقبة الإنسانية إلى مستوى الإنسان. أن التصرف ضد الله أو السلطة، وارتكاب المعصية كفعل للحرية هو بداية العقل. والأسطورة تتحدث عن نتائج أخرى لفعل الحرية الأول. لقد تحطم التناغم الأصيل بين الطبيعة والإنسان. لقد اصبح الإنسان منفصلا عن الطبيعة، لقد اتخذ الخطوة الأولى نحو أن يصبح آنسانا بان يصبح "فردا" لقد ارتكب الفعل الأول للحرية. إن الأسطورة تؤكد على المعاناة الناجمة عن هذا الفعل. أن الإنسان وهو يتجاوز الطبيعة، وهو مغترب عن الطبيعة والبشر الاخرين، يجد نفسه عاريا، خجلان. انه وحيد وحر ومع هذا عاجز وخائف. والحرية المكتسبة الجديدة تبدو كلعنة، انه حر من القيد الحلو للفردوس، لكنه ليس حرا لكي يتحكم في نفسه ويحقق فرديته.

"التحرر من" ليس متطابقا مع الحرية الايجابية، "الحرية لـ" إن بزوغ الإنسان من الطبيعة هو عملية طويلة مستخلصة، إنه إلى حد كبير يظل

مقيدا بالعلم الذي منه ظهر، انه يظل جزءا من الطبيعة - التربة التي يعيش عليها، الشمس والقمر والنجوم، الشجر والأزهار، الحيوانات، ومجموع الناس الذين يرتبط معهم بروابط الدم. والأعمال البدائية شاهد على شعور الإنسان بتوحده مع الطبيعة. فالطبيعة الحية وغير الحية جزء من عالمه الإنساني، أو كما يمكن للإنسان أن يضع الأمر، انه لا يزال جزءا من العالم الطبيعي.

هذه الروابط الأولية تسد الطريق أمام تطوره الإنساني الكامل، إنها تقف في طريق تطوير عقله وقدراته النقدية، إنها لا تدعه يعرف نفسه والآخرين إلا من خلال وسط مشاركته أو مشاركتهم في قبيلة أو جماعة اجتماعية أو دينية لا كبشر، بقول أخر، إنها تقف عقبة في طريق تطوره كفرد حر محدد لذاته منتج. ولكن بالرغم من أن هذا جانب، هناك جانب أخر: هذا التوحد مع الطبيعة والقبيلة والدين يعطى الفرد أمانا. انه مُنْتَم، إنه مغروس في كل مبني يكون له فيه مكان لا جدال فيه. انه قد يعانيّ من الجوع أو القهر، لكنه لا يعانى من أسوأ الآلام: الوحدة الكاملة والشك الكامل.

إننا نتبين أن عملية نمو الحرية الإنسانية لها الطابع الجدلي نفسه الذي لاحظناه في عملية النمو الفردي. فمن جهة، إنها عملية نمو القوة والتكامل، السيادة على الطبيعة، نمو قوة العقل الإنساني ونمو التضامن مع البشر الآخرين. ولكن من جهة أخرى نجد أن هذا الاصطباغ المتنامي بصبغة فرديه يعنى تنمية العزلة والقلق ومن ثم نمو الشك فيما يتعلق بدور الإنسان في الكون ومعنى حياة الإنسان والشعور النامي بعجز الإنسان ولا معناه كفرد.

فإذا كانت عملية تطور الجنس البشرى عملية متناغمة - إذا كانت تتبع خطة معينة - أذن فان كلا جانبي التطور - نحو القوة ونحو الاصطباغ بالصبغة الفردية - يتوازيان تماما. وكما هو الواقع فان تاريخ البشرية هو تاريخ للصراع والنزاع. إن كل خطوة في اتجاه نحو الاصطباغ بالصبغة الفردية إنما لا تهدد الناس بأشكال جديدة للقلق. فإذا تقطعت الروابط الأولية مرة فإنها لا ترتبط ثانية، وإذا فقد الفردوس مرة فان الإنسان لا يستطيع أن يسترده. وليس هناك سوى حل واحد ممكن منتج لعلاقة

الإنسان المتفرد مع العالم: تضامنه الفعال مع كل البشر ونشاطه التلقائي وحبه وعمله الذي يوجده مره أخرى مع العالم لا عن طريق الروابط الأولية بل كفرد حر ومستقل.

وعلى أي حال، إذا لم تقدم الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعتمد عليها العملية الكلية الاصطباغ بصبغة فردية - إذا لم تقدم هذه الظروف أساسا لتحقيق الفردية بالمعنى الذي ذكر توا، بينما الناس في الوقت نفسه قد فقدوا الروابط التي تمنحهم الأمان، فان هذه الهوة تجعل الحرية عبئا لا يطاق. إنها حينئذ تصبح متماثلة مع الشك، مع نوع من الحياة ينقصها المعنى والاتجاه. وتنشأ الاتجاهات القوية للهرب من هذا النوع من الحرية إلى الخضوع أو إلى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم تعد بتخفيف من الزعزعة حتى ولو حرمت الفرد من حريته.

إن التاريخ الأوربي والأمريكي منذ نهاية العصور الوسطي هو تاريخ البزوغ الكامل للفرد. انه عملية بدأت في إيطاليا في عصر النهضة ولا تبدو ألان ألا أنها قد وصلت إلى ذروة الانحدار. لقد اقتضى الأمر أربعمائة سنة لتحطيم عالم العصور الوسطى وتحرير الناس من اشد القيود ظهورا. ولكن، بينما الفرد قد نما في مضامير عديدة، وتطور ذهنيا وانفعاليا وشارك في الإنجازات الحضارية بدرجة لم يسمع عنها من قبل، فان الهوة بين "الحرية من" و "الحرية لـ" قد نمت أيضا. ونتيجة هذا التناسب العكسي بين الحرية من أي قيد ونقص الإمكانيات للتحقق الإيجابي للحرية والفرد أن الأمر وصل في أوروبا إلى هرب شديد من الحرية إلى قيود جديدة أو على الأقل إلى عدم اكتراث كامل.

وسوف نبدأ دراستنا بمعنى الحرية للإنسان الحديث في الساحة الحضارية في أوروبا خلال أواخر العصور الوسطى وبداية الحقبة الحديثة. وفى هذه الفترة، طرأ على الأساس الاقتصادي للمجتمع العربي تغيرات شديدة صاحبها تغير شديد مماثل في بناء شخصية الإنسان. وحينئذ تطور مفهوم جديد للحرية وجد تعبيره الشديد الأيديولوجي الدال في العقائد الدينية الجديدة والخاصة بحركة الإصلاح. وان أي فهم للحرية في المجتمع الحديث يجب أن يبدأ بتلك الفترة التي وضعت فيها أسس الحضارة الحديثة لان هذه المرحلة التشكيلية للإنسان الحديث تسمح لنا

بشكل اشد جلاء من أي حقبة لخرى متأخرة أن نتبين المعني الضبابي للحرية الذي كان سيعمل عمله طوال الحضارة الحديثة: من جهة الاستقلال المتزايد للإنسان عن السلطات الخارجية ومن جهة أخرى عزلته المتزايدة والشعور المترتب بلا جدوى الفرد وعجزة. إن فهمنا للعناصر الجديدة في بناء شخصية الإنسان إنما يعززه دراسة أصولها فتحليل الصفات الجوهرية للرأسمالية والاصطباغ بالصبغة الفردية في جذورهما يتمكن الإنسان من مقابلتهما بنظام اقتصادي ونمط للشخصية مختلف عن نمطنا. هذه المقابلة عينها تعطي منظوراً أفضل لفهم الأشياء المميزة للنظام الاجتماعي الحديث وكيف شكل بناء طابع الناس الذين يعيشون فيه والروح الجديدة التي ترتبت على هذا التغير في الشخصية.

وسوف يبين الفصل التالي أيضا أن فترة عصر الإصلاح اكثر تشابها مع الوضع المعاصر الذي قد يبدو للوهلة الأولى، فكأمر واقع، نجد أنه بالرغم من كل الاختلافات الظاهرة بين الحقبتين من المحتمل بأنه لا توجد حقبة أخرى منذ القرن السادس عشر تشبه حقبتنا بهذا القدر من الالتصاق بالنسبة للمعني الضبابي للحرية. أن حركة الإصلاح هي جذر لفكرة الحرية الإنسانية والذاتية الإنسانية كما هما ماثلتان في الديمقراطية الحديثة. وعلى أي حال، بينما يجرى دائما تأكيد على هذا الجانب وخاصة في الدول غير الكاثوليكية، فان جانبها الأخر، التأكيد على نذالة الطبيعة الإنسانية، عقم وعجز الفرد وضرورة أن يخضع الفرد لقوة خارج نفسه - هذا الجانب قد أهمل. هذه الفكرة عن عدم جدارة الفرد وعجزة الرئيسي في الاعتماد على نفسه وحاجته إلى الخضوع هي أيضا الأطروحة الرئيسية لأيديولوجية هتلر التي ينقصها - على أي حال - التأكيد على الحرية والمبادئ الخلقية القائمة في البروتستنتانية.

هذه المشابهة الأيديولوجية ليست السب الوحيد الذي يجعل دراسة القرنين الخامس عشر والسادس عشر نقطة مثمرة بصفة خاصة لفهم الساحة الراهنة. هناك أيضا تشابه مسؤول عن المشابهة الأيديولوجية والسيكولوجية. ثم إن هناك قطاعا عريضا من السكان مهدد الان في طريقته التقليدية في الجياة بالتغيرات الثورية في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، تهددها قوة احتكارات والقوة المتفوقة لرأس المال، وهذا التهديد له تأثير هام على روح وأيديولوجية القطاع المهدد من المجتمع بتعزيز شعور الفرد بالوحدة واللاجدوى.

هوامش الفصل الثاني

(١) يجب التنويه هنا بان الإحباط الغرزي في حد ذاته لا يثير عداوة بل تعويق التوسع، وتحطيم محاولة الطفل تأكيد نفسه، والعداوة المشعة من الوالدين ـ بالاختصار جو الكبت ـ هو الذي يخلق في الطفل الشعور بالعجز والعداوة المتفجرة منه.

(٢) جان بياجيه: "الحكم الخلقي للطفل" ، لندن ١٩٣٢، ص ٤٠٧ عن ه . أس. سؤليفان ، المرجع المذكور ، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) هذا التصور للغريزة لا يجبان يختلط مع تصور يتحدث عن الغريزة كدافع مشروط فسيولوجيا (مثل الجوع والعطش وما إلى ذلك)، ويكون بطرق هي في ذاتها غير ثابتو ومحددة وراثيا.

(٤) ل . برنارد "الغريزة" نيويورك، ١٩٢٤ ، ص ٥٠٩.

(٥) من رالف لينتون "دراسة الانسان". ، لندن ، ١٩٣٦ ، الفصل الرابع.

الفصل الثالث
الحرية في عصر الإصلاح

١ - الخلفية التاريخية للعصور الوسطي وعصر النهضة

لقد تشوهت صورة العصور الوسطي[1] بطريقتين. لقد تطلعت العقلانية الحديثة إلى العصور الوسطي على أنها فترة مظلمة أساسا. لقد أشارت إلى النقص الهام في الحرية الشخصية والى استغلال حشود الناس من جانب أقلية صغيرة توالي ضيق افقها الذي جعل من فلاح الريف المجاور غريبا خطرا متوحشا بالنسبة لساكن المدينة - ولا نتحدث عن شخص من بلد آخر - والى خرافاتها وجهلها. ومن جهة أخرى اصطبغت العصور الوسطي بطابع مثالي في معظمها من جانب الفلاسفة الرجعيين ولكن حدث هذا أيضا من جانب النقاد المتقدمين للرأسمالية الحديثة. لقد أشاروا إلى معني التضامن وتبعية الاحتياجات الاقتصادية للاحتياجات الإنسانية ومباشرة العلاقات الإنسانية وعينيتها والمبدأ المجاوز للقومية الخاص بالكنيسة الكاثوليكية والشعور بالأمان الذي كان صفة مميزة للإنسان في العصور الوسطي. وكلتا الصورتين صحيحتان، وما يجعلهما معا مخطئتين هو الأخذ بإحداهما وإغماض العين عن الأخرى.

إنّ ما يميز المجتمع في العصور الوسطي عن المجتمع الحديث هو نقصه من الحرية الفردية. لقد كان كل فرد في الفترة المبكرة مقيدا بدوره في النظام الاجتماعي. لم تكن أمام الإنسان سوى فرصة واهنة للتحرك اجتماعيا من طبقة إلى أخرى، بل لا يكاد يكون قادرا على الحركة حتى جغرافيا من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى بلد آخر. وفيما عدا استثناءات قليلة عليه أن يمكث حيث ولد. بل إنه كان في الأغلب غير حر في أن يلبس كما يهوى أو أن يأكل كما يشاء. وكان على الاسطى أن يبيع حسب

سعر معين وكان على الفلاح أن يبيع عند مكان معين. وكان محرما على عضو النقابة أن يفشى أي أسرار تقنية خاصة بالإنتاج لأي فرد ليس عضوا في نقابته وكان مرغما على أن يدع زملاءه من أعضاء نقابته يشاركون في أي عملية شراء مفيدة للمادة الخام. لقد هيمنت على الحياة الشخصية والاقتصادية والاجتماعية قواعد والزامات لم يفلت منها من الناحية العملية أي مجال من مجالات النشاط.

ولكن بالرغم من أن الشخص لم يكن حرا بالمعني الحديث، ألا انه لم يكن وحيدا ومنعزلا. فالإنسان وهو لديه مكان مميز لا يتغير وليس موضع تساؤل في العالم الاجتماعي من ساعة ميلاده، مغروس في كل بنائي ومن ثم كان للحياة معنى لا تدع مجالا ولا حاجة إلى الشك. لقد كان الشخص متطابقا مع دوره في المجتمع، لقد كان فلاحا أو اسطي أو فارسا وليس فردا تصادف أن له هذه الحرفة أو تلك. لقد جرى تصور النظام الاجتماعي كنظام طبيعي ولمّا كان الإنسان جزءا محددا منه فقد منحه هذا الشعور بالأمان والانتماء. لم تكن هناك سوى منافسة ضعيفة نسبيا. إن الإنسان يولد في وضع اقتصادي معين يضمن له حياة يحددها التراث حيث أن هذا يلقى بالزامات اقتصادية على أولئك الأعلىفي السلم الهرمي الاجتماعي. ولكن الفرد في حدود مجاله الاجتماعي لديه بالفعل كثير من الحرية للتعبير عن نفسه في عمله وفي حياته الانفعالية. وبالرغم من انه لا يوجد أي اصطباغ بالصبغة الفردية بالمعني الحديث للاختيار غير المقيد بين عدة طرق ممكنة للحياة (حرية للاختيار هي حرية مجردة إلى حد كبير) ألا انه كان هناك قدر كبير من النزعة الفردية الغيبية في الحياة الواقعية.

لقد كانت هناك معاناة وألم شديدان، لكن كانت هناك أيضا الكنيسة التي جعلت هذه المعاناة اكثر احتمالا وذلك بشرح هذه المعاناة على أنها نتيجة خطيئة آدم والمعاصي الفردية لكل شخص. وبينما الكنيسة قد ربت شعورا بالمعصية، أكدت أيضا للفرد محبتها المطلقة لجميع الأطفال وقدمت طريقة للحصول على اعتقاد بالسماحة والمحبة من جانب الرب. إن العلاقة مع الرب كانت علاقة ثقة ومحبة اكثر منها علاقة شك وخوف. وكما أن الفلاح وساكن المدينة نادرا ما يتجاوزان حدود المنطقة الجغرافية الصغيرة التي هي منطقتهما فكذلك كان الكون محدودا وبسيطا

على الفهم. لقد كانت الأرض والإنسان مركز هذا الكون، وكانت الجنة والجحيم المكان المستقبل للحياة، وكانت جميع الأعمال من الميلاد إلى الموت جلية في تداخلهما بشكل علي.

وبالرغم من أن المجتمع كان هكذا مبنيا ويعطي الإنسان الأمان، إلا انه أبقاه في القيود. لقد كانت نوعا مختلفا من القيود عن ذلك الذي أقامته النزعة التسلطية والقهر في القرون التالية. إن مجتمع العصور الوسطي لم يحرم الفرد من حريته لان "الفرد" لم يكن قد وجد بعد، فقد كان الإنسان لا يزال مرتبطا بالعالم عن طريق الروابط الأولية. انه لم يتصور نفسه بعد مفرد إلا من خلال وسيط دوره الاجتماعي (الذي كان آنذاك دوره الطبيعي أيضا). انه لم يكن يتصور أي أشخاص آخرين "كأفراد" أيضا. لقد كان الفلاح الذي يأتي إلى المدينة غريبا، بل لقد كان غريبا حتى داخل أعضاء المدينة في جماعات اجتماعية مختلفة تعتبر كلا منها غريبا. إن إدراك الإنسان بنفسه الفردية ونفوس الآخرين الفردية والعالم كذاتيات منفصلة لم يكن قد تطور تطورا كاملا.

ولقد لقي نقص المعرفة الذاتية للفرد في مجتمع العصور الوسطي تعبيرا كلاسيا في وصف يعقوب بوركهارت لحضارة العصور الوسطي:

"في العصور الوسطي كان كلا جانبي الوعي الإنساني - الذي كان يرتد إلى الداخل وذلك الذي كان يتلفت إلى الخارج - مستلقيين في حالة حلم أو في حالة نصف وعي تحت نقاب مشترك. لقد كان هذا النقاب منسوجا من الإيمان والوهم والتحيُّز الطفولي وكان العالم والتاريخ ينظران إليهما من خلال هذا النقاب مكسيين بألوان غريبة. لم يكن الإنسان يدرك نفسه إلا كعضو في جنس بشري أو في قوم أو في حزب أو في أسرة أو في اتحاد - لم يكن يدرك نفسه إلا من خلال مقولة عامة ما"(٢)

ولقد تغير بناء المجتمع وشخصية الإنسان في أواخر العصور الوسطي. فقد أصبحت وحدة مجتمع العصور الوسطى ومركزيته اكثر ضعفا. وازداد رأس المال والتنافس والمبادرة الاقتصادية الفردية أهمية، وتطورت طبقة ثرية جديدة. ولوحظ وجود مجالات النشاط الإنساني من تذوق وموضة وفن وفلسفة ولاهوت. واحب أن أؤكد هنا أن هذه العملية كلها لها معنى مختلف بالنسبة للجماعة الصغيرة صاحبة الثروة وبالنسبة

لأصحاب رؤوس الأموال الميسورين من جهة، ومن جهة أخرى بالنسبة لكتل الفلاحين وخاصة بالنسبة للطبقة الوسطي في المدينة التي كان يعني هذا التطور الجديد بالنسبة لها الثروة والفرص للمبادرة الفردية إلى حد ما ولكن كان يعني هذا أساسا تهديدا لطريقتها التقليدية في الحياة. ومن المهم تماما أن نضع هذا الفرق في الاعتبار منذ البداية لان ردود أفعال هذه الجماعات المختلفة من الناحية السيكولوجية والأيديولوجية كانت تتحد بهذا الفرق.

ولقد حدث التطور الاقتصادي والثقافي الجديد من إيطاليا بشكل اكثر كثافة وعلى نحو اكثر ارتدادا بشكل مميز في الفلسفة والفن وفي الأسلوب الكلي للحياة بطريقة ابرز عما في غرب ووسط أوربا. ففي إيطاليا بزغ الفرد لأول مرة من المجتمع الإقطاعي وحطم الروابط التي كانت تعطيه الأمان وتحد من افقه في الوقت نفسه. لقد اصبح الوجه الإيطالي في عصر النهضة - على حد تعبير لبوركهارت - "المولود الأول بين أولاد أوروبا الحديثة"، لقد اصبح الفرد الأول.

لقد كان هناك عدد من العوامل الاقتصادية والسياسية مسئول عن انهيار مجتمع العصور الوسطي مبكرا في إيطاليا قبل وسط وغرب أوروبا. ومن ضمن هذه العوامل الوضع الجغرافي لإيطاليا وألمانيا التجارية المترتبة على هذا الوضع في فترة كان البحر الأبيض المتوسط طريق التجارة الكبير لأوربا، لقد كان هناك نزاع بين البابا والإمبراطور وترتب على هذا وجود عدد كبير من الوحدات السياسية المستقلة، وكان هناك القرب من الشرق ونتيجة لهذا انتقلت مهارات معينة كانت مهمة لتطور الصناعات منها مثلا صناعة الحرير، وقد انتقلت هذه المهارات إلى إيطاليا قبل أن تنتقل إلى الأجزاء الأخرى من أوربا بفترة طويلة.

وترتبت على هذه الظروف وغيرها نهضة في إيطاليا لطبقة ثرية قوية امتلأ أعضاؤها بروح المبادرة والقوة والطموح. وأصبحت الأبنية الطبقية الإقطاعية اقل أهمية. لقد عاش النبلاء وسكان المدن معا داخل جدران المدن ابتداء من القرن الثاني عشر وطالع. وبدا التفاعل الاجتماعي يتجاهل فروق الطبقات المنغلقة. لقد كان الميلاد والأصل اقل أهمية من الثروة.

ومن جهة أخرى اهتز أيضا البناء الطبقي الاجتماعي التقليدي بين الجماهير. فبدلا منه نجد جماهير حضرية من العمال المضطهدين والمقهورين سياسيا. ومع بداية ١٢٣١ كما أشار بروكهارت كانت المقاييس السياسية عند فريدريك الثاني "تستهدف التدمير الكامل للدولة الإقطاعية، على حساب تحول الناس إلى حرمان مضاعف للإرادة ووسيلة المقاومة، ولكن رابحة بأقصى درجة لخزانة الدولة"(٣)

وكان نتيجة هذا التدمير التقدمي للبناء الاجتماعي في العصور الوسطي بزوغ الفرد بالمعني الحديث. ولنقتبس مرة أخرى من بوركهارت: "في إيطاليا نجد أن هذا النقاب (من الإيمان والوهم والتزمت الطولي) قد تبخر في البدء في الهواء، ولقد أصبحت المعالجة الموضوعية والنظر الموضوعي للحالة وجميع أشياء هذا العالم ممكنة. وفي الوقت نفسه أكد الجانب الذاتي نفسه بتأكيد مماثل، لقد اصبح الإنسان فردا روحيا وأدرك نفسه على هذا النحو. وبالطريقة نفسها كان الإغريقي قد ميز نفسه عن الهمجي، وكان العربي قد أدرك نفسه كفرد في وقت كان الآسيويون الآخرون لا يدركون أنفسهم إلا على انهم أعضاء لجنس بشري"(٤).

ويصور الوصف الذي أدلى به بوركهارت لروح هذا الفرد الجديد ما سبق أن قلناه في الفصل السابق عن بزوغ الفرد من الروابط الأولية. إن الإنسان يكتشف نفسه والآخرين كأفراد، كذاتيات منفصلة، إنه يكتشف الطبيعة كجزء مغاير لنفسه من جانبين: كموضوع للسيطرة النظرية والعملية، وكموضوع في جماله هو موضوع للذة. انه يكتشف العالم عمليا باكتشاف محتويات جديدة وروحيا بتطور روح كونية، روح استطاع أن يقول عنها دانتي: "إن بلادي هي العالم كله".(٥)

لقد كان عصر النهضة هو حضارة طبقية عليا ثرية وقوية على رأس الموجه التي أطاحت بها عاصفة القوى الاقتصادية الجديدة. إن الجماهير التي لم تشارك في ثروة وقوة الجماعة الحاكمة قد فقدت أمان كيانها السابق وأصبحت جماهير غير محددة الكيان إما أن ينافقوها أو يهددوها. ولكنها دائما ما تستغل وتستخدم من جانب أولئك الذين في السلطة. وقد ظهر الحكم المطلق جنبا مع جنب مع الفردانيه الجديدة. لقد تناسجت الحرية والطغيان ـ الفردية والفوضى. لم يكن عصر النهضة حضارة

أصحاب المحلات الصغيرة والبورجاوازية الصغيرة، بل حضارة النبلاء الأثرياء وسكان المدن. لقد أعطاهم نشاطهم الاقتصادي وثروتهم شعورا بالحرية وإحساسا بالفردية. ولكن في الوقت نفسه، لقد فقد هؤلاء الناس أنفسهم شيئا ما: الأمان والشعور بالانتماء اللذين قدمهما البناء الاجتماعي في العصور الوسطى. لقد كانوا اكثر حرية ولكن كانوا أيضا اكثر وحدة لقد استخدموا قوتهم وثروتهم ليفوزوا بأخر رمق من اللذة من الحياة، ولكن حتى وهم يفعلون هذا ، كان عليهم أن يستخدموا بكل قوة كل وسيلة من التعذيب الجسماني إلى الاستغلال السيكولوجي للسيطرة على الجماهير وزعزعة منافسيهم من داخل طبقتهم. ولقد تسممت كل العلاقات الإنسانية بهذا الصراع المخيف، صراع الحياة والموت للحفاظ على السلطة والثروة إنّ التضامن مع الرفاق ـ أو على الأقل مع أعضاء الطبقة الواحدة قد حل محله موقف انفصالي استغلالي وكان ينظر إلي الآخرين على انهم "أشياء" تصلح للاستخدام والاستغلال، وكانوا يدمرون بقسوة إذا كان هذا يلائم الغايات. ولقد ذاب الفرد في التمركز الذاتي الانفعالي، وهو شره لا يقاوم للقوة والثروة. ونتيجة كل هذا، تسممت أيضا علاقة الفرد الناجحة بنفسه وشعوره بالأمان والثقة. ولقد أصبحت نفسه ذاتها موضوع استغلال لنفسه بقدر ما اصبح الآخرون كذلك. ولدينا دواع تجعلنا نشك في ما إذا كان السادة الأقوياء، سادة الرأسمالية في عصر النهضة سعداء وآمنين كما يجرى تصورهم في الغالب. ويلوح أن الحرية الجديدة قد حملت إليهم شيئين : شعورا متزايدا بالقوة وفى الوقت نفسه عزلة وشكا وتشككا متزايدين [٦] وقلقا متزايدا ناجما عن هذه الأمور. انه التناقض نفسه الذي نجده في الكتابات الفلسفية لأصحاب النزعات الإنسانية. فبجانب تأكيدهم على الكرامة الإنسانية والفردية والقوة، اظهروا التزعزع واليأس في فلسفتهم[٧].

هذا التزعزع الضمني الناجم عن وضع الفرد المنعزل في عالم معاد [٨] يميل إلى شرح تكوين معلم الشخصية الذي هو ـ كما اشار بوركهارت ـ خاصية مميزة للفرد في عصر النهضة لا العصر الراهن، على الأقل بالكثافة نفسها، في عضو النسيج الاجتماعي للعصور الوسطي: سعيه الحار إلى الشهرة. فإذا كان معني الحياة قد اصبح مشكوكا فيه، إذا كانت علاقات الإنسان بالآخرين وبالنفس لا تقدم الأمان، إذن

فان الشهرة هي وسيلة لإخراس شكوك الإنسان. لقد كان للشهرة وظيفة يمكن مقارنتها بوظيفة الأهرامات المصرية أو الإيمان المسيحي بالخلود. إنها ترفع الحياة الفردية للإنسان من حدودها وتزعزعها إلى نطاق مالا يتحطم، فإذا كان اسم الإنسان معروفا لمعاصريه، وإذا كان في استطاعة الإنسان أن يأمل أن تدوم لعدة قرون. أذن فان لحياة الإنسان معني ودلالة بهذا الانعكاس نفسه في أحكام الآخرين. ومن الواضح أن هذا الحل للقلقلة الفردية لم يكن ممكنا إلا بالنسبة لجماعة اجتماعية يمتلك أعضاؤها الوسيلة الفعلية لإحراز الشهرة. لم يكن هذا حلا ممكنا للجماهير العاجزة في تلك الحضارة نفسها كما انه لم يكن بالحل الذي سوف نراه في الطبقة الوسطي الحضرية التي تشكل السلسة القوية لعصر الإصلاح.

لقد بدأنا بمناقشة عصر النهضة لان هذه الفترة هي بداية النزعة الفردية الحديثة وكذلك لان الجهد الذي قام به مؤرخو هذه الفترة يلقى ضوءا على العوامل الخاصة ذات الدلالة للعملية الرئيسية التي تحللها هذه الدراسة ألا وهي بزوغ الإنسان من الوجود السابق على الحالة الفردية إلى وجود يكون فيه مدركا تماما لنفسه كذاتية منفصلة. ولكن بالرغم من الحقيقة الذاهبة إلى أن أفكار عصر النهضة لم تكن بدون تأثير على التطور الاحق للتفكير الأوربي، فان الجذور الجوهرية للرأسمالية الحديثة وبنائها الاقتصادي وروحها ما كان يمكن أن توجد في الحضارة الإيطالية للعصور الموسطة المتأخرة بل في الموقف الاقتصادي والاجتماعي لوسط وغرب أوربا وفى عقيدتي لوثر وكالفن.

الفرق الرئيسي بين الحضارتين قائم في هذا: إن فترة عصر النهضة تمثل تطورا نسبيا للرأسمالية التجارية والصناعية؛ لقد كانت مجتمعا حكمت فيه جماعة صغيرة من الأفراد الأثرياء والأقوياء وشكلت القاعدة الاجتماعية للفلاسفة والفنانين الذين عبروا عن هذه الحضارة. ومن جهة أخرى، لقد كان عصر الإصلاح أساسا ديانة الطبقة الوسطى الحضرية والطبقات الدنيا والفلاحين. ولقد كان لألمانيا أيضا رجال أعمالها الأثرياء مثل فوجرز، لكنهم لم يكونوا الأشخاص الذين تتوجه إليهم العقائد الدينية الجديدة بالنداء، كما لم يكونوا القاعدة الرئيسية التي تطورت منها الرأسمالية الحديثة. وكما بين ماكس فبر لقد كانت الطبقة الوسطى الحضرية هي التي أصبحت العمود الفقري للتطور الرأسمالي الحديث

في العالم الغربي[٩].وعلينا، استنادا إلى الأرضية الاجتماعية المختلفة تماما لكلا الحركتين، علينا أن نتوقع أن تكون روح عصر النهضة وروح عصر الإصلاح مختلفين[١٠]وبمناقشة لاهوت لوثر وكالفن تصبح بعض الفروض واضحة بالتضمين. إنّ انتباهنا سوف يتركز على مسألة كيف ان التحررمن القيود الفردية يؤثر فى شخصية الطبقة الوسطى الحضرية، وسوف نحاول أن نبين أن البروتستنتينية والكالفينية على حين انهما تعبران عن شعور جديد بالحرية فانهما في الوقت نفسه يشكلان هربا من حمل الحرية.

سنبدأ أولا بمناقشة ما هو الوضع الاقتصادي والاجتماعي في أوربا وخاصة في وسط أوربا في بداية القرن السادس عشر ثم نحلل بعد هذا التأثيرات التي كانت لهذا الوضع على شخصية الناس الأحياء في هذه الفترة وما هي العلاقة التي كانت لتعاليم لوثر وكالفن بهذه العوامل السيكولوجية وما هي علاقة هذه المعتقدات الدينية الجديدة بروح الرأسمالية [١١].

في المجتمع في العصر الوسيط : كان التنظيم الاقتصادي للمدينة ثابتا نسبيا. فالحرفيون منذ الفترة المتأخرة من العصور الوسطى كانوا مُتَّحدين داخل نقابات. وكان لكل اسطي صبى أو صبيان وكان عدد الاسطوات له علاقة باحتياجات الجماعة. وبالرغم من انه كان هناك دائما بعض القوم الذين عليهم أن يكافحوا بشدة لكسب عيشهم حتى يمكنهم البقاء فان عضو النقابة ـ على العموم ـ يستطيع أن يتأكد انه يستطيع أن يحيا بعمل يده. فإذا صنع الأحذية وخبزا وسراجي ممتازة وما إلى ذلك فانه يفعل كل ما هو ضروري لكي يتأكد من أن المعيشة بأمان في المستوى المخول لوضعه الاجتماعي وفق التقاليد. انه يستطيع أن يعول على (أعماله الممتازة) إذا كنا نستخدم المصطلح هنا لا بمعناه اللاهوتي بل بمعناه الاقتصادي البسيط. إن النقابة تمنع أي منافسة قوية بين أعضائها وهي تفرض التعاون بالنسبة لشراء المواد الخام وتقنيات الإنتاج وأسعار المنتجات. ولقد أشار بعض المؤرخين في تناقضه مع الاتجاه الذي يميل إلى إضفاء طابع مثالي على نظام النقابات وكل حياة العصور الوسطى ـ إلى أن النقابات ـ كانت دائما مشبعة بالروح الاحتكارية التي تحاول أن تحمي جماعة صغيرة وتبعد الدخلاء الجدد. وعلى أي حال فان معظم المؤلفين

يتفقون على انه حتى إذا تجنب الإنسان أي إضفاء لطابع مثالي للنقابات فإنها قائمة على التعاون المتبادل وتقدم أمانا نسبيا لأعضائها.(١٢)

وبصفة عامة كانت التجارة في العصور الوسطى كما أشار سومبار يمارسها عدد من رجال الأعمال القليلين للغاية. لم تكن تجارة التجزئة والقطاعي قد انفصلتا بعد وحتى أولئك التجار الذين توجهوا إلى الدول الأجنبية مثل أفراد هانس بشمال ألمانيا كانوا مهتمين أيضا بالبيع بالتجزئة. وكان تراكم رأس المال أيضا بطيئا للغاية حتى نهاية القرن الخامس عشر. وهكذا فان رجل الأعمال لديه قدر معقول من الأمان بالمقارنة مع الوضع الاقتصادي في أواخر العصور الوسطي عندما اكتسبت التجارة الرأسمالية الكبيرة والاحتكارية أهمية متزايدة.

يقول الأستاذ تاوني عن الحياة في المدينة في العصور الوسطي:

"كثير مما هو الآن ميكانيكي كان آنذاك شخصيا وصميمياً ومباشرا ولم يكن هناك سوى حيز بسيط لتنظيم كل نطاق متسع للغاية للمعايير التي كانت تطبق على الأفراد وللمعتقد الذي اخرس الشكوك وأوقف كل الحسابات بالنسبة للتهمة النهائية عن المنفعة الاقتصادية"(١٣).

وقد أفضى هذا إلى نقطة تعد جوهرية لفهم وضع الفرد في مجتمع العصور الوسطى والنظرات الأخلاقية الخاصة بأوجه النشاط الاقتصادية كما جرى التعبير عنها لا في معتقدات الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضا في القوانين الدنيوية. ونحن نتابع عرض تاوني لهذه النقطة حيث أن رأيه لا يمكن أن يحيط به الشك من ناحية محاولة إضفاء طابع مثالي أو رومانسي على عالم العصور الوسطى. لقد كانت الفروض الرئيسية فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية اثنين: "أن المصالح الاقتصادية ثانوية بالنسبة للعمل الحقيقي للحياة الذي هو الخلاص، وان السلوك الاقتصادي هو جانب واحد من السلوك الشخصي الذي تعتمد عليه كما تعتمد على الجوانب الأخرى قواعد الأخلاقيات".

ثم طور تاوني حينئذ نظرة العصور الوسطى حول اوجه النشاط الاقتصادية فقال:

"الثروات المادية ضرورية، إن لها أهمية حيث انه بدونها لا يستطيع الناس أن يدعموا أنفسهم ويساعد بعضهم البعض .. غير أن الدوافع الاقتصادية يعتورها الشك فلأنها شهوات قوية يخشاها الناس لكنها ليست وضيعة لدرجة ألا يصفقوا لها .. لا يوجد موضع في نظرية العصور الوسطى بالنسبة للنشاط الاقتصادي ليس متعلقا بغاية خلقية، وأن تأسيس علم المجتمع على أساس افتراضي أن شهوة الكسب الاقتصادي هي قوة دائمة ومقولة يجري تقبلها مثل تقبل القوى الطبيعية الأخرى كمعطى حتمي وواضح إنما يبدو لمفكر العصور الوسطى اقل عقلانية واقل لا أخلاقية من جعل فرضية الفلسفة الاجتماعية هي العملية المطلقة للصفات الإنسانية الضرورية مثل المشاكسة والغريزة الجنسية" .. يقول القديس انطونيو إن الثروات توجد للإنسان وليس الإنسان يوجد للثروات .. لهذا فعند كل ثنية توجد حدود وقيود وتحذيرات ضد السماح للمصالح الاقتصادية ان تتدخل في الشئون الخطيرة. من حق الإنسان أن يبحث عن مثل هذه الثروة بالقدر الذي تكون به ضرورية للعيش في وضعه. وان البحث عن الأكثر ليس مشروعا بل جشعا، والجشع هو خطيئة فظيعة. التجارة مشروعة، والثروات المختلفة للدول المختلفة تبين أن القدر قد قصد إلى هذا، ولكنها شغل خطر. فالإنسان يجب أن يكون متأكدا انه يمارسها للمنفعة العامة وان الأرباح التي يجنيها ليست سوى أجور على عمله. إن الملكية الخاصة نظام ضروري على الأقل في عالم ساقط، أن الناس يعملون لكثر ويتجادلون اقل عندما تكون السلع خاصة عما عندما تكون مشتركة. ولكن يجب تحمل هذا الملكية مواجهة في افضل الحالات بالتعويق، ويجب إحرازها بطريقة مشروعة. يجب أن تكون في متناول اكبر عدد ممكن من الناس. إنها يجب أن تقدم العون للفقراء. وان استخدامها يجب أن يكون عاما بقدر تطبيقها. على ملاكها أن يكونوا مستعدين لان يتقاسموها مع من يحتاج إليها حتى لو لم يكونوا في احتياج حقيقي لها"(١٤). وبالرغم من أن هذه الآراء تعبر عن معايير وليست صورة دقيقة لواقع الحياة الاقتصادية، فإنها تعكس بالفعل إلي حد ما الروح الفعلية لمجتمع العصور الوسطى.

إن الثبات النسبي لوضع الحرفيين والتجار الذي كان الشيء المميز في المدنية في العصور الوسطي قد قل شأنه ببطء في أواخر العصور الوسطي

إلى أن انهار تماما في القرن السادس عشر. فقد بدا في القرن الرابع عشر - أو حتى قبل هذا - تمايز متزايد داخل النقابات وقد استمر بالرغم من كل الجهود التي بذلت لوقفة. إن بعض الأعضاء النقابية لديهم رأس مال اكثر من الآخرين ويستخدمون خمسة أو ستة من العمال البارعين بدل استخدام واحد أو اثنين. وسرعان ما نجد أن بعض النقابات لا تعترف بعضوية فيها إلا لمن لديه قدر معين من المال. وقد اصبح الآخرون محتكرين أقوياء يحاولون أن يستغلوا كل امتياز مترتب على وضعهم الاحتكاري ويحاولون أن يستغلوا الزبون بقدر ما يستطيعون. ومن جهة أخرى افتقر عدد كبير من أعضاء النقابات وكان عليهم أن يحاولوا كسب بعض المال خارج عملهم التقليدي، وقد اصبحوا في الغالب تجارا صغارا. لقد فقد العديد منهم استقلالهم الاقتصادي وأمنهم بينما هم يحاولون يائسين أن يتمسكوا بمثالهم التقليدي عن الاستقلال الاقتصادي.(١٥)

ويرتبط بهذا التطور لنظام النقابات أن وضع العمال المهرة قد انحط من سيئ إلى أسوأ. فبينما نجد انه في الصناعات في إيطاليا والفلاندرز كانت هناك طبقة من العمال المهرة في النقابات الحرفية لا يزال وضعا آمنا نسبيا، وبالرغم من انه ليس صحيحا أن كل عامل ماهر قد اصبح أستاذا، فان الكثيرين منهم قد اصبحوا سادة. ولكن لما كان عدد العمال المهرة العاملين تحت إمرة سيد أخذ في الازدياد، كانت هناك حاجة اكثر إلى رأس المال حتى يمكن للواحد منهم أن يصبح سيدا، وكلما صار للنقابات طابع احتكاري مطلق قلت اكثر الفرص أمام العمال المهرة. ويتضح تدهور وضعهم الاقتصادي والاجتماعي من عدم رضائهم المتزايد، ومن تشكيلهم لتنظيمات خاصة بهم ومن الاضطرابات وحتى من الفتن العنيفة.

وما قد قيل عن التطور الرأسمالي المتزايد للنقابات الحرفية نجده أشد جلاء بالنسبة للتجارة. فعلى حين أن التجارة في العصور الوسطي كانت أساسا عملا صغيرا بين المدن، نمت التجارة القومية والعالمية بشكل سريع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبالرغم من أن المؤرخين لا يتفقون فيما يتعلق بالوقت الذي بدأت فيه الشركات التجارية الكبرى في التطور، فانهم يتفقون بالفعل على أن هذه الشركات قد ازدادت قوة في القرن الخامس عشر وتطورت إلى احتكارات مما مكنها بحكم قوة

رأس مالها المتفوق من تهديد رجل الأعمال الصغير وكذلك المستهلك. وقد حاول قانون الإصلاح الذي أصدره الإمبراطور سيجسموند في القرن الخامس عشر أن يحد من قوة الاحتكارات عن طريق التشريع. ولكن وضع التاجر الصغير اصبح مزعزعا اكثر، "لقد كان لديه قدر من النفوذ يجعل شكوته مسموعة، ولكن لم يكن لديه قدر من النفوذ يفرض عملا فعالا"(١٦)

لقد وجد سخط التاجر الصغير وغضبه ضد الاحتكارات تعبيره الرائع عند لوثر في كتيبة "حول التجارة والربا"(١٧) المطبوع عام ١٥٢٤ "لقد كانت كل السلع تحت سيطرتهم وممارستهم دون أن يخفوا جميع الحيل التي سبق ذكرها. انهم يرفعون ويخفضون الأسعار كما يشاؤون وهم يقهرون ويحطمون جميع التجار الصغار مثل السمك الكبير إزاء السمك الصغير، كما كانوا سادة على مخلوقات الله وكما لو كانوا متحررين من كل قوانين الإيمان والحب".

كان من الممكن أن تكون كلمات لوثر هذه قد كتبت اليوم. إن الخوف والغضب اللذين شعرت بهما الطبقة المتوسطة ضد الاحتكاريين الأثرياء في القرنين الخامس عشر والسادس عشر متشابهان في نواح عديدة مع الشعور الذي يميز موقف الطبقة الوسطي ضد الاحتكارات والرأسماليين الأقوياء في زمننا.

ولقد كان دور رأس المال يتنامى أيضا في الصناعة. مثال بارز على هذا صناعة التعدين. في الأصل كان نصيب كل عضو في نقابة التعدين متناسبا مع قدر العمل الذي يؤديه. ولكن مع القرن الخامس عشر نجد أن الأنصبة في عديد من الأمثلة تذهب إلى الرأسماليين الذين لا يقومون بالعمل بأنفسهم وتزايد قيام العمال بالعمل، أولئك العمال الذين تُدفع لهم أجور وليست لهم أي أنصبة في المشروع. ولقد حدث التطور الرأسمالي نفسه في صناعات أخرى أيضا مما زاد التيار الذي نجم عن الدور المتنامي لرأس المال في النقابات المهنية والتجارة: الانقسام المتنامي بين الفقراء والأغنياء وعدم الرضا المتنامي بين الطبقات الفقيرة.

أما بالنسبة لموقف الطبقة الفلاحيه فإن أراء المؤرخين تختلف. وعلى أي حال، يبدو أن التحليل التالي الذي قام به شابيرو تدعمه على نحو كاف

استكشافات المؤرخين:

"بغض النظر عن دلائل الرخاء هذه فان حال الطبقة الفلاحية كان يتدهور على نحو سريع. وفى بداية القرن السادس عشر كانت هناك قلة صغيرة جدا في الحقيقة ملاكا مستقلين للأرض التي يزرعونها مع تمثيل في المجالس التشريعية المحلية التي كانت في العصور الوسطى علامة على الاستقلال والمساواة الطبقيين. لقد كانت الغالبية العريضة من طبقة الـ Hoerige وهي طبقة حرة شخصيا لكن أراضيها خاضعة للالتزامات وكان الأفراد في هذه الطبقة عرضة للقيام بخدمات وفق اتفاقات .. ولقد كانت هذه الطبقة هي العمود الفقري لكل الثورات الزراعية. ولقد اصبح فلاح الطبقة المتوسطة الذي يعيش وسط جماعة شبه مستقلة قرب ضيعة السيد ـ اصبح يدرك أن زيادة الالتزامات والخدمات إنما تحوله إلى حالة من العبودية العملية وتحوّل القرية الجماعية إلى جزء من ملكية السيد المالك"(١٨)

ولقد صاحبت التغيرات الكبيرة في الجو السيكولوجي التطور الاقتصادي للرأسمالية. فقد بدأت تسود الحياة نحو نهاية العصور الوسطى روح القلق. ولقد بدا مفهوم الزمن بالمعنى الحديث يتطور. لقد أصبحت الدقائق غالية، وعلامة على هذا المعني الجديد للزمن انه حدث في نورنبرج ان الساعات أخذت تدق كل ربع ساعة منذ القرن السادس عشر. وبدا يتضح أن الإنجازات العديدة كارثة. لقد كان الزمن قيّماً لدرجة أن الفرد كان يشعر بان عليه ألا ينفقه لأي غرض لا يكون نافعا. لقد اصبح العمل ـ على نحو متزايد ـ قيمة كبرى. ولقد تطور موقف جديد نحو العمل وكان قويا لدرجة أن الطبقة الوسطى نمت وهي ساخطة ضد الإنتاجية الاقتصادية لمؤسسات الكنيسة وحدث استياء ضد نظام الشحاذة والإحسان باعتباره غير منتج وبالتالي لا أخلاقي (١٩).

واحتلت فكرة الفاعلية ذروه من ذرى الفضائل الخلقية. وفي الوقت نفسه، أصبحت الرغبة في الثروة والنجاح المادي الهوى المستغرق للإنسان جميعه.

"إن العالم كله (على نحو ما يقوله الواعظ مارتن لوثر) إنما يجرى خلف تلك التجارات والحرف التي تفضي إلى أقصى ربح. ولقد نحيت

دراسة الفنون والعلوم جانبا من أجل أحط أنواع العمل اليدوي. وجميع العقول الماهرة التي زودها الله بقدرة على الدراسات الأكثر نبلا قد ابتلعتها التجارة التي اقترنت اليوم بعدم الأمانة حتى أنها تعد أخر نوع من أنواع العمل يمكن للإنسان الشريف أن يفكر فيه"(٢٠).

ولقد ترتبت نتيجة باهرة من التغيرات الاقتصادية التي وصفناها في كل إنسان. لقد تحطم النظام الاجتماعي في العصور الوسطى وتحطم معه الثبات والأمان النسبي اللذان قدمهما للفرد. والآن، مع بداية الرأسمالية، بدأت جميع طبقات المجتمع في التحرك. فلم يعد هناك مكان محدد ثابت في النظام الاقتصادي الذي يمكن أن يعد نظاما طبيعيا ليس موضع مناقشة. لقد ترك الفرد وحيدا، وكل شيء إنما يعتمد على جهده هو لا على الأمان الذي توفره له مكانته التقليدية.

وعلى أي حال، تأثرت كل طبقة بشكل مغاير بهذا التطور. فقد كان هذا التطور يعني عند فقراء المدن والعمال وصبيان المهن نمو الاستغلال والمنفعة، وكان يعني أيضا بالنسبة للفلاحين زيادة الضغط الاقتصادي والشخصي، وقد واجهت طبقة النبلاء الأقل شأنا الدمار وان كان بطريقة مختلفة. وبينما كان التطور الجديد لهذه الطبقات يعد أساسا تغيرا نحو الأسوأ، فان الموقف كان اكثر تعقدا بالنسبة للطبقة الوسطى الحضرية. لقد تحدثنا عن التمايز المتزايد الذي حدث داخل سلمها الاجتماعي. لقد وضعنا قطاعات واسعة منها في وضع شيء متزايد. لقد كان على كثير من الحرفيين والتجار الصغار أن يواجهوا القوة الأعظم للاحتكاريين والمنافسين الآخرين ذوى رأس المال الأكبر، وكانت لديهم صعوبات أشد للبقاء مستلقين. ولقد كانوا في الأغلب يحاربون ضد القوي القوية المهيمنة وكانت هذه الحرب تعنى بالنسبة للعديدين حربا يائسة لا أمل فيها. وكانت هناك قطاعات أخرى من الطبقة الوسطى اكثر رخاء وقد شاركت في التيار المضطرد العام للرأسمالية الناهضة. ولكن حتى بالنسبة لأولئك الأكثر حظا، غير الدور المتزايد لرأس المال والسوق والتنافس من موقفهم الشخصي إلى موقف التزعزع والعزلة والقلق.

إن كون رأس المال ذا أهمية حاسمة يعني أن هناك قوة تعلو على نطاق القوة الشخصية تحدد قدرهم الاقتصادي وبالتالي تحدد قدرهم الشخصي.

إن رأس المال :

"قد كف عن أن يكون خادما وأصبح سيدا. ولما كان رأس المال قد أصبحت له حيوية منفصلة ومستقلة فقد زعم أن له حق الشريك السائد لفرض التنظيم الاقتصادي حسب متطلباته الدقيقة الخاصة"(٢١)

إن الوظيفة الجديدة للسوق لها تأثير مماثل. لقد كان السوق في العصور الوسطى سوقا صغيرا نسبيا وكانت وظيفته مفهومة. إنه يدخل العرض والطلب في علاقة مباشرة وعينية. إن المنتج كان يعرف على نحو تقريبي مقدار ما عليه أن ينتجه ويستطيع أن يتأكد نسبيا من بيع منتجاته بثمن معقول. والآن، صار من الضروري أن ينتج لسوق أخذ في الاتساع ومن ثم لا يستطيع الإنسان أن يحدد إمكانيات البيع مقدما. ولهذا لم يكن يكفي إنتاج السلع المفيدة. وبالرغم من أن هذا كان شرطا لبيع السلع، فان القوانين التي لا يمكن التنبؤ بها للسوق كانت تقرر ما إذا كان يمكن للسلع أن تباع أصلا وبأي ربح. إن ميكانيزم السوق الجديد يشبه العقيدة الكالفنية عن سبق التقدير التي تذهب إلى أن على الفرد أن يبذل كل جهد لكي يكون خيرا، ولكن سبق أن تقرر حتى قبل مولده إذا كان سينفذ أم لا. ولقد اصبح يوم السوق يوم الدينونة على منتجات الجهد الإنساني.

وهناك عامل هام أخر في هذا السياق هو الدور المتزايد للمنافسة فبينما نجد ان المنافسة لم تكن تنقص تماما في مجتمع العصور الوسطى بالتأكيد، فان النظام الاقتصادي الإقطاعي قد قام على مدا التعاون وكانت تنظمه ـ أو تحكمه ـ قواعد تكبح المنافسة. ومع نهضة الرأسمالية نحت هذه المبادئ الخاصة بالعصور الوسطي نفسها لتتيح الفرصة لمبدأ المشروع الفردي. إن على كل فرد أن يسير قدما ويجرب حظه. علية أن يسبح أو أن يغرق. والآخرون لم يكونوا متحالفين معه في مشروع مشترك، لقد اصبحوا منافسين وغالبا ما كان يواجه باختيار ان يدمرهم أو أن يدمروه.(٢٢)

وبالتأكيد لم يكن دور راس المال والسوق والمنافسة الفردية ذا أهميه في القرن السادس عشر بالأهمية نفسها التي صارت له فيما بعد. وفى الوقت نفسه نجد أن جميع العناصر الحاسمة للرأسمالية الحديثة قد ظهرت في ذياك الوقت إلى حيز الوجود مع تأثيرها السيكولوجي على الفرد.

وعلى حين أننا قد وصفنا جانبا واحدا للصورة فانه لا يزال هناك جانب آخر : لقد سمحت له أن يقف على قدميه وأن يجرب حظه. لقد أصبح سيد قدره، وصار قدره هو المخاطرة والربح. أن الجهد الفردي يمكن أن يفضي به إلي النجاح والاستقلال الاقتصادي. لقد اصبح الحال المساوي الأعظم للإنسان وبرهن على انه اقوي من الميلاد والطبقة المنغلقة.

هذا الجانب من الرأسمالية كان أخذا في النمو فحسب في الفترة المبكرة التي بحثناها. لقد لعبت الرأسمالية مع الجماعة الصغيرة من الرأسماليين الأثرياء دوراً اكبر عن الدور الذي لعبته مع الطبقة الوسطي الحضرية وعلى أي حال، حتى بالقدر الذي كان لها حينئذ، فإنها مارست تأثير بالغا في تشكيل شخصية الإنسان.

وإذا نحن حاولنا الآن أن نلخص مناقشتنا عن تأثير التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على الفرد في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فإننا نصل إلى الصورة التالية:

إننا نجد ازدواجية الحرية نفسها التي بحثناها من قبل: إن الفرد قد تحرر من قيد الروابط الاقتصادية والسياسية، ولقد كسب أيضا الحرية الإيجابية عن طريق الدور الفعال والمستقل الذي كان علية أن يلعبه في النظام الجديد. ولكن في الوقت نفسه قد تحرر من تلك الروابط التي اعتادت أن تمنحه الأمان وشعورا بالانتماء. لقد كفت الحياة عن أن تعاش في عالم مغلق مركزه الإنسان. لقد أصبح العالم غير محدود وفي الوقت نفسه يقوم بعملية تهديد. والإنسان وقد فقد مكانه الثابت في عالم مغلق قد فقد الجواب عن معني حياته، والنتيجة هي أن الشك قد خيم عليه فيما يتعلق بنفسه وغرض الحياة. انه مهدد بقوى معادية ومغتربة، انه حر أي انه وحيد منعزل مهدد من جميع الجوانب، ولما كان لا يملك الثروة أو القوة التي كانت لدى الرأسمالي في عصر النهضة ولما كان أيضا قد فقد معنى الوحدة مع الآخرين والكون، فقد ابتلعه شعور بعدميته وعجزه الفرديين. لقد ضاع الفردوس للصالح والإنسان يقف وحيدا وهو يواجه العالم. والحرية والشك والوحدة والقلق. ويجب رفع هذه المشاعر إذا أراد الفرد أن يؤدى عملة بنجاح.

٢ ـ فترة حركة الإصلاح.

عند هذه النقطة من التطور إلى حيز الوجود اللوثريه والكالفنية . لم تكن الأديان الجديدة أديان طبقة عليا ثرية، بل أديان طبقة وسطى حضرية، أديان الفقراء في المدن والفلاحين. وكانت تحمل نداء إلى هذه الجماعات لأنها عبرت عن شعور جديد بالحرية والاستقلال وكذلك عبرت عن شعور بالعجز والقلق يحاصران أعضاء هذه الأديان. غير أن العقائد الدينية الجديدة قامت بشيء اكثر من مجرد التعبير الدقيق عن المشاعر المتولدة من نظام اقتصادي متغير. فهذه العقائد ـ عن طريق تعاليمها ـ قد ازدادت من عدد المعتنقين لها وفي الوقت نفسه قدمت حلولا مكنت الفرد من مواجهة الزعزعة التي لا تحتمل.

وقبل أن نبدأ في تحليل الدلالة الاجتماعية والسيكولوجية للعقائد الدينية الجديدة، فإن الادلاء ببعض الملاحظات الخاصة بمنهج تناولنا قد تزيد من فهم هذا التحليل.

إننا ونحن ندرس الدلالة السيكولوجية لمعتقد ديني أو سياسي علينا أولا أن نضع في الأذهان أن التحليل السيكولوجي لا يتضمن حكما يخص حقيقة المعتقد الذي يحلله الإنسان. فهذه المسالة الأخيرة لا يمكن أن تتحدد إلا في إطار البناء المنطقي للمشكلة نفسها. إن تحليل الدوافع السيكولوجية وراء بعض المعتقدات أو الأفكار لا يمكن إطلاقا أن يكون بديلا عن الحكم العقلاني عن صدق المعتقد والقيم التي يتضمنها بالرغم من أن مثل هذا التحليل قد يفضي إلى فهم افضل للمعنى الحقيقي للمعتقد ومن ثم يؤثر في قيمة حكم الإنسان.

إن ما يمكن أن يبينه التحليل السيكولوجي للمعتقد هو الدوافع الذاتية التي تجعل شخصا يدرك بعض المشكلات وتجعله يبحث عن أجوبة في اتجاهات معينة. وإن أي نوع من الفكر، سواء كان صادقا أو كاذبا إذا كان اكثر من مجرد تطابق مصطنع مع الأفكار التقليدية إنما يكون باعثه الحاجات والمصالح الذاتية للشخص الذي يفكر. ويحدث أن بعض المصالح تتدعم بإيجاد الحقائق، ويتدعم بعضها الأخر عن طريق هدم الحقيقة. ولكن في كلا الحالتين تكون الدوافع السيكولوجية محركات هامة للوصول إلى نتائج معينة. ونستطيع حتى أن نذهب خطوة ابعد ونقول إن

الأفكار التي ليست مغروسة في الاحتياجات القوية للشخصية يكون لها تأثير ضعيف على الأفعال وعلى الحياة الكلية للشخص المعنى.

فإذا نحن حللنا العقائد الدينية أو السياسية بالنسبة لدلالتها السيكولوجية فان علينا أن نفرق بين مسألتين: إننا نستطيع أن ندرس تكوين طابع الفرد الذي يخلق معتقدا جديدا ويحاول أن يفهم أي معالم في شخصيته هي المسئولة عن الاتجاه لتفكيره. وهذا يعنى - ونحن نتحدث بدقة - مثلا إن علينا أن نحلل تكوين شخصية لوثر أو كالفن لاستكشاف أي تيارات في شخصيتهما جعلتهما يتوصلان إلى نتائج بعينها ويصوغان معتقديهما. والمسألة الأخرى هي دراسة الدوافع السيكولوجية لا لصاحب المعتقد أو فكره إنما يعتمد على المدى الذي يستجيب فيه للاحتياجات النفسية في تكوين شخصية أولئك الذين يتوجه إليهم المعتقد. فإذا كانت الفكرة تستجيب لحاجات سيكولوجية قوية لجماعات اجتماعية معينة فإنها تصبح قوة فعالة في التاريخ.

وكلا المسألتين: سيكولوجية الزعيم وسيكولوجية اتباعه هما - بالطبع - مرتبطتان - معا ارتباطا وثيقا. فإذا كانت الأفكار نفسها تستجيب لهم فان تكوين طابعهم يجب أن يكون مماثلا في الجوانب الهامة. فبجانب العوامل مثل الألمعية الخاصة في التفكير والفعل من جانب الزعيم، فان تكوين طابعه يعرض عادة بطريقة متطرفة الوضوح التكوين الخاص لشخصية أولئك الذين تتوجه إليهم معتقداته، وهو يستطيع أن يتوصل إلى صياغة أوضح وأدق لأفكار معينة يكون اتباعه مستعدين لها من قبل سيكولوجيا. والحقيقة القائلة بان تكون طابع الزعيم يكشف بشكل اكثر حده بعض المعالم التي توجد في اتباعه إنما ترجع إلى عامل من عاملين أو ترجع إلى مركب هذين العاملين: أولا أن وضعه الاجتماعي نمطي بالنسبة لتلك الظروف التي تكيف شخصية الجماعة كلها. ثانيا انه بالظروف العرضية لتربيته وتجاربه الفردية تتطور هذه المعالم نفسها إلى درجة بارزة تنتج بالنسبة للجماعة من وضعها الاجتماعي.

ونحن في تحليلنا للدلالة السيكولوجية لمعتقدي البروتستنتانية والكالفنية لا نناقش شخصيتي لوثر وكالفن بل نناقش الوضع السيكولوجي للطبقات الاجتماعية التي تتوجه إليها أفكارهما. ولا أريد سوى أن ننوه بإيجاز قبل

أن نشرع في مناقشة لاهوت لوثر أن لوثر كشخص كان ممثلا نمطيا "للشخصية التسلطية" كما سيجرى وصفها فيما بعد. فلما كان قد تربي على يد أب قاس بشكل غير عادي ولما كان لم يعيش سوى حب واهن أو أمان واهن كطفل فان شخصيته قد مزقها استواء الطرفين الدائم بالنسبة للسلطة. لقد كرهها وتمرد عليها بينما اعجب بها في الوقت نفسه ومال إلى الخضوع لها. وطوال حياته كلها كانت هناك سلطة واحدة يعارضها وسلطة أخرى يعجب بها. أبوه والأعلى منه في الدير إبان شبابه، البابا والأمراء فيما بعد. لقد كان ممتلئا بشعور متطرف بالوحدة والعجز والتدني ولكن في الوقت نفسه كان ممتلئا بشعور متطرف للسيطرة. لقد عذبته الشكوك وكان يبحث دوما عن شيء يمكن أن يعطيه أمانا باطنيا ويخفف عنه عذابه الناشئ عن الزعزعة. لقد كان يكره الآخرين وخاصة "الغوغاء"، لقد كان يكره نفسه ويكره الحياة، ومن كل هذه الكراهية جاء شوق انفعالي ويائس حتى يحب. وكان وجوده كله محاصرا بالخوف والشك والعزلة الباطنية وعلى هذا الأساس الشخصي كان عليه أن يصبح بطل الجماعات الاجتماعية التي كانت في وضع مماثل للغاية سيكولوجيا.

وهناك ملاحظة أخرى خاصة بمنهج التحليل التالي يجب تأكيدها. إن أي تحليل سيكولوجي لأفكار الفرد أو للأيديولوجيا يهدف إلى فهم الجذور السيكولوجية التي تصدر عنها هذه الأفكار أو الآراء. والشرط الأول لمثل هذا التحليل هو الفهم الكامل للسياق المنطقي لفكرة ما وما يريد المؤلف ـ واعيا ـ أن يقوله. وعلى أي حال، إننا نعرف أن الشخص حتى لو كان مخلصا من الناحية الذاتية كثيرا ما ينساق لا شعوريا بدافع مختلف عما يعتقد انه مساق به، وانه قد يستخدم مفهوما يتضمن منطقيا معنى معينا والذي يعنى بالنسبة له لاشعوريا شيئا مختلفا عن هذا المعنى "الرسمي". زيادة على ذلك، إننا نعرف انه قد يحاول أن يقيم تناغما بين بعض المتناقضات المعينة في شعوره ببناء أيديولوجي أو يغطي فكرة يقرها عن طريق إضفاء طابع عقلاني يعبر عن ضدها. وان فهم عملية العناصر اللاشعورية قد علمنا أن نكون شكاكين إزاء الكلمات أولا نأخذها بقيمتها المباشرة.

أن تحليل الأفكار عليه أن يقوم بمهمتين أساسا: المهمة الأولى هي

تحديد الثقل الذي يكون لفكرة ما في كل النظام الأيديولوجي. والمهمة الثانية هي تحديد ما إذا كنا نتناول اصطباغا بصبغة عقلانية يختلف عن المعنى الحقيقي للأفكار. ومثال على النقطة الأولى الأمر التالي: في أيديولوجية هتلر لعب التأكيد على دور معاهدة فرساي دورا هائلا ومن الحق انه لم يكن يعبأ أساسا بمعاهدة السلام. وعلى أي حال، إذا نحن حللنا أيديولوجيته السياسية الكلية نجد أن أساسها هو رغبة مكثفة في العذل رغم انه أعطى على نحو شعوري وزنا كبيرا للجور الذي يسري في هذه الفكرة بالفعل بالرغم من أنه ليس بها سوى ثقل بسيط في الاختلاف بين المعنى المقصود شعوريا لفكرة ما ومعناها الحقيقي يمكن أن نجده في تحليل عقائد لوثر التي نتناولها في هذا الفصل.

يقول إن علاقته بالله هي علاقة خضوع على أساس عجز الإنسان. ويتحدث هو نفسه عن هذا الخضوع كخضوع إرادي ناجم عن الحب لا البغضاء . أذن من الناحية المنطقية يمكن للإنسان ان يجادل ويقول إن هذا ليس خضوعا. وعلى أي حال من الناحية السيكولوجية، يترتب على أفكار لوثر أن هذا النوع من الحب أو الإيمان هو خضوع بالفعل، وانه بالرغم من انه يفكر شعوريا في إطار الطابع الإرادي والمحب لـ "خضوعه" لله، إلا انه محاصر بشعور بالعجز والشر الذي يجعل طبيعة علاقته بالله طبيعة خضوع. (تماما كما يحدث أن يجرى تصور التبعيّة المازوكية على شخص أو أخر شعوريا على أنها "حب"). لهذا فمن وجهة نظر التحليل السيكولوجي فان الاعتراض على أن لوثر يقول شيئا مختلفا عما نعتقد أننا نؤمن بأنه يعنيه (بالرغم من انه يتم لا شعوريا) ليس له سوى وزن ضئيل. إننا نعتقد أن بعض التناقضات المعينة في مذهبه لا يمكن فهمها إلا بتحليل المعنى السيكولوجي لمفاهيمه.

وفي التحليل التالي لمعتقدات البروتستنتانية فسرت المعتقدات الدينية حسبما تعنيه من سياق المذهب كله. ولم اقتبس الجمل التي تناقض بعض معتقدات لوثر أو كالفن إذا كنت قد أقنعت نفسي أن معناها لا يشكل تناقضات حقيقية. غير أن التفسير الذي أقدمه لا يقوم على أساس منهج التقاط جمل معينة تلائم تفسيري، بل على دراسة مذهب لوثر وكالفن الكلي وأساسهم السيكولوجي ويتبع هذا تفسير لعناصره المفردة في ضوء البناء السيكولوجي للمذهب كله.

إذا أردنا أن نفهم ما هو الجديد في معتقدات حركة الإصلاح علينا أولا أن ننظر فيما هو جوهري في لاهوت كنيسة العصور الوسطى[٢٣]. وفي محاولتنا أن نقوم بهذا نجد أننا مواجهون بالصعوبة المنهجية نفسها التي ناقشناها فيما يتعلق بمفاهيم مثل (مجتمع العصور الوسطى) و (المجتمع الرأسمالي). وكما هو الحادث في المجال الاقتصادي حيث لا يوجد تغير فجائي من بناء إلى اخر، كذلك لا يوجد مثل هذا التغير الفجائي في المجال اللاهوتي أيضا. فهناك بعض المعتقدات عند لوثر وكالفن مشابهة لمعتقدات كنيسة العصور الوسطى حتى انه يصعب أحيانا تبين أي اختلاف جوهري بينهما. فالكنيسة الكاثوليكية شأنها شأن البروتستنتانية والكالفنية قد أنكرت دائما أن الإنسان - استنادا إلى قوة فضائله وجدارته وحدها - أن يجد خلاصا وأنكرت أن الإنسان يستطيع أن يتصرف بدون رحمة الله باعتباره الوسيلة التي لا مفر منها للخلاص. وعلى أي حال، بالرغم من جميع العناصر المشتركة في اللاهوت القديم واللاهوت الجديد، فان روح الكنيسة الكاثوليكية مختلفة تماما عن روح حركة الإصلاح وخاصة بالنسبة لمسألة الكرامة الإنسانية والحرية وتأثير أفعال الإنسان على مصيره.

هناك مبادئ معينة خاصة باللاهوت الكاثوليكي طوال الفترة الممتدة إلى ما قبل حركة الإصلاح: المعتقد الخاص بأن طبيعة الإنسان، رغم فسادها بخطيئة آدم، تسعى بفطرية نحو الخير، وان إرادة الإنسان حره في رغبتها في الخير، وأن جهد الإنسان مقيد في خلاصه، وانه عن طريق قرابين الكنيسة المقدسة القائمة على أساس جدارات موت المسيح يمكن للخاطئ أن يجد الخلاص.

وعلى أي حال، فان بعض اشد الممثلين للاهوت مثل اوغسطين وتوما - برغم تمسكهم بالآراء السابق ذكرها - قد علموا في الوقت نفسه معتقدات لروح مختلفة اختلافا عميقا. ولكن بالرغم من أنه يعلم معتقد سبق التقدير فانه لم يكف إطلاقا عن الإرادة كمعتقد من ضمن معتقداته الرئيسية وحتى يمكنه أن يقيم الجسور بين معتقد الحرية ومعتقد سبق التقدير اضطرَّ إلى اللجوء إلى اشد التركيبات تعقيدا. ولكن بالرغم من أن هذه التركيبات لا يبدو أنها تحل التناقضات على نحو مرض، فانه لم يتراجع عن معتقد حرية الإرادة والجهد الإنساني باعتبارهما مفيدين في خلاص الإنسان

بالرغم من أن الإرادة نفسها قد تحتاج إلى عضد من نعمة الله (٢٤).

ويقول توما الاكويني عن حرية الإرادة انه سيكون مما يناقض ماهية طبيعة الله والإنسان أن نفترض أن الإنسان ليس حرا ليقرر وان الإنسان لديه حتى الحرية لرفض النعمة التي يقدمها له الله (٢٥).

وهناك لاهوتيون آخرون يؤكدون على نحو اشد مما فعل توما الاكويني دور جهد الإنسان في خلاصه. وفي رأي بونافنتورا أن قصد الله هو تقديم النعمة للإنسان، غير انه لا يتلقاها إلا أولئك الجديرون بها.

ولقد نما هذا التأكيد خلال القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس شر في مذاهب دونزسكوت ووليم اوكام وهو تطور هام بصفة خاصة لفهم الروح الجديدة لحركة الإصلاح حيث أن هجمات لوثر كانت موجهه بصفة خاصة ضد مدرسي العصور الوسطي المتأخرة الذين اسماهم . Sautheologen

لقد ركز دونزسكوت على دور الإرادة. إن الإرادة حرة، والإنسان من خلال تحقق إرادته يحقق نفسه الذاتية وهذا التحقق للذات هو إشباع أقصى للفرد. ولما كان أمر الله هو أن تكون الإرادة فعلا للنفس الفردية فان الله نفسه ليس له تأثير مباشر على قرار الإنسان.

لقد ركز وليم اوكام على دور جدارات الإنسان كشرط لخلاصه وبالرغم من أنه قد تحدثا كثيرا عن عون الله، فان معناه الرئيسي كما يرد في المعتقدات القديمة لم يرد عنده (٢٦). وهو يذهب إلى أن الإنسان حر ويستطيع دوما أن يلجأ إلى الله الذي تأتي نعمته لمساعدته. وعلم اوكام أنه طبيعة الإنسان لم تفسر حقا بالخطيئة، فالخطيئة عنده ليست إلا فعلا مفردا لا يغير من جوهر الإنسان. أن الأقانيم الثلاثة تقرر بمنتهى الوضوح أن الإرادة الحرة تتعاون مع لطف الله لكنها تستطيع أيضا أن تمتنع عن هذا التعاون(٢٧). وان صورة الإنسان كما يعرضها اوكام والمدرسيون المتأخرون الآخرون تبينه على انه الخاطئ الفقير بل على انه الكائن الحر الذي تجعله طبيعته الخالصة قادرا على كل شيء خير، والذي تكون إرادته متحررة من القوة الطبيعية أو أي قوة خارجية أخرى.

وإن ممارسة شراء رسالة الغفران التي لعبت دورا متزايدا في العصور الوسطى المتأخرة والتي شن لوثر ضدها إحدى هجماته، مرتبطة بهذا التأكيد المتزايد على إرادة الإنسان وجدوى جهوده. إن شراء رسالة الغفران من رسول البابا، يمكن الإنسان من أن يتخفف من العقاب الأبدي، كما أشار سيبرج[٢٨] كانت لدى الإنسان كل الدواعي التي تجعله يعتقد انه سوف يتحلل من كل الخطايا.

للوهلة الأولى، قد يبدو أن ممارسة شراء غفران الإنسان من عقوبة المطهر من البابا تتناقض مع فكرة فاعلية جهود الإنسان للحصول على خلاصه لأنها تعتمد على سلطة الكنيسة وقرابينها المقدسة. ولكن بينما هذا صحيح إلى حد ما، فان من الحق أيضا انه يحتوى على روح الأمل والأمان، إذا استطاع الإنسان أن يحرر نفسه من العقاب بسهولة شديدة، إذن فان حمل الإثم يكون قد خفف إلى حد كبير. انه يستطيع أن يحرر نفسه من ثقل الماضي مع تخفف نسبى ويتخلص من القلق الذي كان يخيم عليه. بالإضافة إلى ذلك، على الإنسان ألا ينسى ـ حسب نظرية الكنيسة الصريحة أو الضمنية ـ إن تأثير رسالة الغفران كان متوقفا على وعد بأن شاريها قد ندم واعترف[٢٩].

تلك الأفكار التي تختلف اختلافا حادا عن روح حركة الإصلاح نجدها أيضا في كتابات المتصوفة وفى المواعظ والقواعد المتطورة لممارسة طقوس الاعتراف. ففي هذه الأمور نجد روح تأكيد كرامة الإنسان ومشروعية تعبير الإنسان عن نفسه كلها. ونجد اعتقادا بان الإنسان يستطيع أن يتوق إلى أن يصبح كالله. وإن قواعد المعترفين تبين فهما كبيرا للموقف المشخص للفرد وتقر بالفروق الفردية الذاتية. إن هذه القواعد لا تعامل الخطيئة على أنها الحمل الذي يجب أن يحمله الفرد وينوء به في اتضاع، بل تعتبره ضعفا إنسانيا على الإنسان أن يفهمه ويقدره[٣٠].

وألخص الأمر فاقول: أكدت كنيسة العصور الوسطى كرامة الإنسان وحرية إرادته وأن جهوده ذات جدوى. لقد أكدت التشابه بين الله والإنسان وكذلك حق الإنسان في أن يثق بمحبة الله. لقد كان الناس يشعرون بأنهم متساوون وانهم اخوة في تشابههم مع الله. وفي العصور الوسطى

المتأخرة، مع بداية الرأسمالية، نشأت الحيرة والزعزعة، ولكن في الوقت نفسه ازدادت الاتجاهات التي تؤكد دور الإرادة والجهد الإنساني قوة. ويمكننا أن نفترض أن كلا من فلسفة عصر الإصلاح والمعتقد الكاثوليكي في العصور الوسطى المتأخرة قد عكسا الروح السائدة في تلك الجماعات الاجتماعية التي أعطاها وضعها الاقتصادي شعورا بالقوة والاستقلال. ومن جهة أخرى، عبر لاهوت لوثر عن مشاعر الطبقة الثرية الجديدة بأنها مهددة من جانب الرأسمالية الناهضة وشعرت بأنها مقهورة بشعور بالعجز وفقدان المعنى الفردي.

إن مذهب لوثر - بقدر ما هو مختلف عن التراث الكاثوليكي - له جانبان، جانب منهما يجرى التأكيد عليه اكثر من الجانب الآخر في صورة معتقداته التي ترسم عادة في الدول البروتستنتانية. هذا الجانب يشير إلى انه أعطى الإنسان استقلالا في المسائل الدينية. وانه انتزع من الكنيسة سلطتها وأعطاها للفرد، وان مفهومه للإيمان والخلاص هو مفهوم التجربة الفردية الذاتية حيث تكمن المسؤولية كلها في الفرد وإنها ليست موجودة في أي سلطة تستطيع أن تعطيه ما لا تستطيع أن يحصل علية بنفسه. وهناك دواع معقولة للثناء على هذا الجانب من معتقدي لوثر وكالفن لان هذه المعتقدات تعد مصدرا واحدا من مصادر تطور الحرية السياسية والروحية في المجتمع الحديث، وهو تطور يرتبط - وخاصة في البلدان الانجلوساكسونية بشكل لا ينفصم بأفكار النزعة التطهرية أو الحنبلية Puritansm .

والجانب الأخر للحرية الحديثة هو العزلة والعجز اللذان أوجدتهما للفرد، وهذا الجانب تمتد جذوره في البروتستنتانية بقدر امتداده في الاستقلال. ولما كان هذا الكتاب مخصصا أساسا للحرية باعتبارها عبئا وخطرا، فان التحليل التالي - وهو تحليل أحادى الجانب عمدا - يلح على ذلك الجانب في معتقدات لوثر وكالفن حيث يقوم هذا الجانب السلبي للحرية: التأكيد على الشر الرئيسي والعجز الرئيسي لدى الإنسان.

لقد افترض لوثر وجود شر فطرى في طبيعة الإنسان، يوجه إرادته نحو الشر ويجعل من المستحيل أمام أي إنسان أن يقوم بأي عمل خير على أساس طبيعته. إن للإنسان طبيعة شريرة وآثمة

"naturaliter et inevitadiliter mala et viriara naturd"

إن فساد طبيعة الإنسان ونقصه الكامل للحرية حتى يختار الحق هما من المفاهيم الرئيسية لتفكير لوثر الكلي. وبهذه الروح يبدأ تعليقه على رسالة القديس بولس إلى أهل روما:

" إن ماهية هذه الرسالة هي: تدمير وانتزاع وتقديم كل حكمة وعدالة الجسد مهما تَبْدوُ ملحوظة ومخلصة ـ في أعيننا واعين الآخرين ـ .. إن ما يهم هو أن عدالتنا وحكمتنا التي تتبدى أمام أعيننا تدمر وتنتزع من قلوبنا ومن نفسنا العبثه"(٣١) .

وهذا الاقتناع بفساد الإنسان وعجزه عن فعل أي عمل طيب انطلاقا من مزاياه هو شرط جوهري لنعمة الله وبركته. فإذا اتضع الإنسان وألغى إرادته الفردية وكبرياءه فان نعمة الله ساعتها فقط تهبط عليه.

"لان الله يريد أن ينقذنا لا بعدالتنا وحكمتنا بل بعدالة وحكمة خارجيتين، بعدالة لا تصدر عنا ولا تنبع من أنفسنا بل تأتي إلينا من مكان أخر. أي أن العدالة يجب تعليمها على أنها تأتي تماما من الخارج وأنها غريبة عن أنفسنا"(٣٢) .

بل لقد كان هناك حتى بالأحرى تعبير اكثر تطرفا عن عجز الإنسان قاله لوثر بعد سبع سنوات في كتيبه De Servo Arbitrio والذي كان هجوما ضد دفاع اراسموس عن حرية الإرادة.

".. وهكذا فان الإرادة الإنسانية ـ كما هو الحادث بالفعل ـ هي وحش بهيم بين اثنين، فإذا امتطاه الله فانه يريد ويذهب حيث يريد الله، وكما يقول المزمور: (صرت كبهيم عندك. ولكنى دائما معك ـ المزامير ٧٣، الآيتان ٢٢ ، ٢٣) وإذا امتطاه الشيطان فانه يريد ويذهب حيث يريد الشيطان. فليس من قوة إرادته أن يختار وبالنسبة لأي راكب سوف ينطلق لا بحثا عن شيء، غير أن الراكبين أنفسهم هم الذين سيقنعون، أي منهم يملكه ويأخذه" (٣٣).

لقد أعلن لوثر انه لم يرد الإنسان:

"أن يترك هذا الموضوع (موضوع حرية الإنسان) كلية (ويكون هذا

الترك ادعى للسلامة والتدين أيضا) فإننا مع هذا، نستطيع بضمير صاف أن نعلم حتى يستخدم للسماح للإنسان (حرية إرادة) لا بالنسبة لأولئك الذين فوقه بل بالنسبة فقط لأولئك الذين أدناه .. إن الإنسان المسير ليست له (حرية إرادة) بل هو عبد أسير وخادم إما لإرادة الله أو لإرادة الشيطان) (٣٤).

إن المعتقدات القائلة بان الإنسان أداة عاجزة في يدي الله وانه شرير أساسا وان كل مهمته هي الخضوع لإرادة الله وان الله يستطيع أن ينقذه نتيجة فعل للعدالة غير مفهوم ـ هذه المعتقدات ليست هي الجواب المحدد الذي على الإنسان أن يعطيه، ذلك الإنسان المساق باليأس والقلق والشك والذي في الوقت نفسه المساق برغبة حرة في اليقين كما هو الشان عند لوثر. ولقد حدث أن وجد الجواب على شكوكه. ففي عام ١٥١٨ جاءه انكشاف فجائي: أن الإنسان لا يمكن أن يحظى بالخلاص على أساس فضائله، بل انه لا يجب حتى أن يتفكر فيما إذا كانت أعماله ترضى الله أم لا، غير انه يستطيع أن يملك يقينا بخلاصه إذا كان لدية إيمان. الإيمان يمنحه له الله، فإذا حدث أن امتلك الإنسان التجربة الذاتية الثابتة الخاصة بالايمان، فانه يستطيع أيضا أن يتأكد من خلاصه. والفرد متلق أساسا في هذه العلاقة بالله. فإذا ما تلقى الإنسان من نعمة الله في تجربة الإيمان تصبح طبيعته متغيرة لأنه في فعل الإيمان يوحد نفسه مع المسيح وتحل عدالة المسيح محل عدالته تلك العدالة التي ضاعت من جراء خطيئة أدم وسقوطه. وعلى أي حال، لا يستطيع الإنسان إطلاقا أن يصبح فاضلا تماما خلال حياته لان شره الطبيعي لا يختفي أبدا كلية" (٣٥)

أن مذهب لوثر في الإيمان تجربة ذاتية لا يعتورها الشك لخلاص الإنسان قد تجلب أنظار الإنسان لأول وهلة باعتبارها متناقضة تماما مع الشعور المكثف بالشك الذي كان من أهم خصائص شخصيته وتعاليمه حتى عام ١٥١٨ ولكن، من الناحية السيكولوجية، نجد أن هذا التغير من الشك إلى اليقين، وهو ابعد ما يكون عن التناقض، ذو علاقة سببية. علينا أن نتذكر ما قد قيل عن طبيعة هذا الشك: لم يكن العقلاني القائم في حرية التفكير والذي يجرؤ على التساؤل عن الآراء القائمة، بل لقد كان الشك اللاعقلاني الذي ينبع من العزلة والعجز عند الفرد الذي تكون نظرته للعالم نظرة قلق وكراهية. هذا الشك اللاعقلاني لا يمكن معالجته

إطلاقا بالأجوبة العقلانية، كل ما هنالك انه يمكن أن يختفي إذا اصبح الفرد جزءا لا يتجزأ من عالم ذي معنى. فإذا لم يحدث هذا، كما لم يحدث مع لوثر والطبقة المتوسطة التي يمثلها، فان كل ما يحدث للشك هو أن يخرس ويدفع إلى الأعماق السفلية. إن جاز مثل هذا القول ـ وهذا يمكن أن يتم عن طريق صيغة تعد باليقين المطلق. إن البحث الاضطراري عن اليقين، كما نجده عند لوثر، ليس هو التعبير عن الإيمان الأصيل، بل هو مغروس في الحاجة إلى قهر الشك الذي لا يحتمل. وإن حل لوثر هو حل نجده ماثلا لدى أفراد عديدين اليوم لا يفكرون في الإطار اللاهوتي: ألا وهو إيجاد اليقين عن طريق استئصال النفس الفردية المنعزلة، بان يصبح الإنسان إلهاً في أيدي قوة مهيمنة خارج الفرد. وبالنسبة للوثر كانت هذه القوة هي الله، وهو في الخضوع الذي لا يسمى قد بحث عن اليقين. ولكن بالرغم من انه قد نجح هكذا في إخراس شكوكه إلى حد ما، فإنها لم تختف حقا على الإطلاق، فحتى أخر ايامه، كانت تنتابه نوبات من الشك كان عليه أن يقهرها عن طريق جهود متجددة نحو الخضوع. إن الإيمان من الناحية السيكولوجية له معنيان مختلفان تماما: فهو يمكن أن يكون تعبيرا عن تعلق باطني بالبشرية وتأكيد الحياة، أو يمكن أن يكون صياغة رد فعل ضد شعور أساسي بالشك مغروس لإيمان لوثر في هذه الصفة التعويضية.

من المهم بصفة خاصة ان نفهم دلالة الشك والمحاولات لإخراسه نظرا لان هذه المشكلة لا تخص لاهوت لوثر وحده ولاهوت كالفن وحده ـ كما سوف نرى في التو ـ بل لان هذه المشكلة ظلت واحدة من ضمن المشاكل الرئيسية للإنسان الحديث. الشك هو نقطة انطلاق الفلسفة الحديثة، وان الحاجة إلى إخراسه لها حافز قوى في تطور الفلسفة والعلم المحدثين. ولكن بالرغم من أن الكثير من الشكوك العقلانية جرى حلها بالأجوبة العقلانية، فان الشك اللاعقلاني لم يجتث ولا يمكن أن يختفي طالما أن الإنسان لم يتقدم من الحرية السلبية إلى الحرية الإيجابية. والتحولات الحديثة لإخراس الشك، سواء كانت تتألف من سعى اضطراري إلى النجاح إيمانا بان المعرفة غير المحدودة للحقائق يمكن أن ترد على مبحث اليقين، أو في الخضوع لزعيم يأخذ على عاتقة مسؤولية "اليقين" ـ كل ما تفعله كل هذه الأجوبة هو استئصال إدراك الشك. أن الشك نفسه

لا يختفي طالما أن الإنسان لم يقهر عزلته وطالما أن مكانه في العالم لا يصبح مكانا ذا معنى في إطار احتياجاته الإنسانية.

فما هي علاقة معتقدات لوثر بالموقف السيكولوجي للكلي إلا أن تكون بالثراء والقوة قرب نهاية العصور الوسطى؟ وكما رأينا، كان النظام القديم آخذا في الانهيار. لقد فقد الفرد أمان اليقين واصبح مهددا بالقوى الاقتصادية وبالرأسماليين والاحتكارات، وحلت المنافسة محل مبدأ الفساد، وشعرت الطبقات الدنيا بضغط الاستغلال المتزايد. وإن النداء الذي توجهه اللوثرية إلى الطبقات الدنيا يختلف عن ندائها للطبقة الوسطى. لقد كان الفقراء في المدن في موقف تعس، وكان الفلاحون في موقف أسوا. ولقد كانوا في حالة ثورة وجدت تعبيرا عنها في هبات الفلاحين والحركات الثورية في المدن. لقد خيّب الإنجيل آمالهم وتوقعاتهم كما فعل لعبيد وعمال المسيحية الأولى ودفع الفقراء إلى البحث عن الحرية والعدالة. وبقدر ما هاجم لوثر السلطة وجعل الإنجيل محور تعاليمه وجه نداءه إلى هذه الجماهير المتململة بالطريقة نفسها التي لجأت إليها الحركات الدينية الأخرى ذات الطابع الإنجيلي قبله.

وبالرغم من أن لوثر قد تقبل ولاءهم له وأيدهم فإنه لم يفعل هذا إلا إلى نقطة معينة، لقد كان عليه أن يحطم التحالف عندما تجاوز الفلاحون أبعد من مهاجمة سلطة الكنية وطالبوا بمطالب بسيطة لتحسين حظهم. لقد شرعوا في أن يصبحوا طبقة ثورية تهدد بالإطاحة بكل سلطة وتدمير أسس النظام الاجتماعي الذي تهتم بالحفاظ علية للغاية الطبقة الوسطى. وذلك لأنه، بالرغم من جميع المصاعب التي سبق أن وصفناها، تجد الطبقة الوسطى، حتى أدني شرائحها، مزايا في الدفع ضد مطالب الفقراء، ومن ثم كانت معادلة تماما للحركات الثورية التي كانت تهدف إلى القضاء لا على مزايا الأرستقراطية والكنيسة والاحتكارات فحسب، بل على امتيازات الطبقة الوسطى أيضا.

إن وضع الطبقة الوسطى بين الشديدي الغنى والشديدي الفقر يجعل رد فعلها معقدا ومتناقضا بطرق عديدة. إن الناس من الطبقة الوسطى كانوا يريدون التمسك بالقانون والنظام، ومع هذا كانوا هم أنفسهم معرضين للتهديد بشكل خطير من جانب الرأسمالية الناهضة. وحتى الأعضاء

الأكثر نجاحا من الطبقة الوسطى لم يكونوا بثراء وقوة المجموعة الصغيرة من كبار الرأسماليين. وكان عليهم أن يكافحوا بشدة حتى يبقوا أحياء ويحققوا تقدما. وقد ضاعفت رفاهية الطبقة الثرية شعورهم بالآلة وملأتهم حسدا وحقدا. إن الطبقة الوسطى - ككل - كانت معرضة للخطر من انهيار النظام الإقطاعي ومن الرأسمالية الناهضة اكثر مما كانت مستفيدة من ذلك.

ولقد عكست صورة الإنسان كما رسمها لوثر هذا المأزق عينه. إن الإنسان متحرر من جميع الروابط التي تربطه بالسلطات الروحية، غير أن هذه الحرية نفسها تتركه وحيدا وقلقا، وتجعله ممتلئا بشعور عدم جدواه الفردي وعجزه. هذا الفرد الحر المنعزل كانت تسحقه تجربة لا جدواه الفردي. وقد عبر لاهوت لوثر عن هذا الشعور بالعجز والشك. إن الصورة التي يرسمها في الإطار الديني تصف موقف الفرد كما يبرزه التطور الاجتماعي والاقتصادي السائد. إن عضو الطبقة الوسطى كان عاجزا في مواجهه القوى الاقتصادية الجديدة على نحو ما صور لوثر الإنسان في علاقته بالله.

غير أن لوثر قام بشيء اكثر من استخراج الشعور باللاجدوى الذي كان يحاصر الطبقات الاجتماعية التي وجه إليها دعوته - لقد قدم لها حلا. إن الفرد لا عن طريق تقبل لا جدواه فحسب، بل أيضا عن طريق أن يتضع للغاية، وعن طريق الكف عن كل نأمة من الإرادة الفردية وعن طريق إنكار قوته الفردية والتنديد بها، يمكن أن يأمل في أن يكون مقبولا عند الله. لقد كانت علاقة لوثر بالله علاقة خضوع كامل. إن مفهوم لوثر عن الإيمان يعني في الإطار السيكولوجي - : إذا خضعت تماما، إذا تقبلت لا جدواك الفردي، إذن فإن الله القدير قد يرغب في أن يحبك وان يوقظك. إذا تخلصت من نفسك الفردية بكل نقائصها وشكوكها، عن طريق التغاضي الذاتي تماما، فانك تحرر نفسك من الشعور بعدميتك ويمكنك أن تشارك في عظمة الله. وهكذا، بينما لوثر قد حرر النفس من سلطة الكنيسة، جعلهم يخضعون لسلطة اشد طغيانا ألا وهي سلطة الله يصر على خضوع الإنسان الكامل وفناء النفس الفردية كشرط ضروري لخلاصه. لقد كان "إيمان" لوثر الاعتقاد بأنه يمكن أن يحب بشرط الاستسلام، وهو حل مشابه في الكثير مع مبدأ خضوع الفرد التام للدولة

و"الزعيم".

إن خشية لوثر من السلطة ومحبته لها تظهر في قناعته السياسية. فبالرغم من انه قد ناضل ضد سلطة الكنيسة، وبالرغم من امتلائه بالاستياء ضد الطبقة المثرية الجديدة - جزء منها هو الشريحة العليا من البناء الهرمي الكنسي - وبالرغم من انه أيد الاتجاهات الثورية للفلاحين إلى حد معين، فانه يسلم بالخضوع للسلطات الدنيوية، ألا وهي الأمراء، بشكل خطير.

"حتى لو كان أولئك الذين من السلطة أشرارا أو بدون إيمان، فان السلطة وقوتها مع هذا شيء حسن ومن عند الله .. لهذا فحيث توجد القوة وحيث تزدهر تكون وتظل لان الله رسمها"(٣٦).

أو يقول:

"إن الله يفضل أن تعاني الحكومة للبقاء بغض النظر عن كونها شرا، عن أن يسمح للغوغاء بان تثور بغض النظر عن مبررها للقيام بهذا .. إن الأمير يجب أن يظل أميرا بغض النظر عن مدى طغيانه وهو يقطع بالضرورة رؤوس القلة حيث أن عليه أن يظل محتفظا برعايا لكي يكون حاكما".

والجانب الأخر لتعلقه وخشيته من السلطة يصبح واضحا في كراهيته واحتقاره للجماهير العاجزة، "للغوغاء" وخاصة عندما يتجاوزون حدودا معينة في محاولاتهم الثورية. ولقد كتب في إحدى خطبة النارية الكلمات الشهيرة:

"لهذا دعوا كل شخص يستطيع أن يؤذي أو يقتل أو يغتاب سرا أو جهرا يتذكر انه لا يوجد شيء اشد تسميما أو كراهية أو شيطنة من المتمرد. فالأمر معه أشبه عندما يجب على الإنسان أن يقتل كلبا مجنونا، إذا لم تضربه فسوف يضربك ويضرب معك شعبا بأكمله"(٣٧).

إن شخصية لوثر وكذلك تعاليمه تكشف استواء الطرفين إزاء السلطة. فهو من جهة ترهبه السلطة، سلطة الكنيسة. وهو يظهر استواء الطرفين عينه في موقفه من الجماهير. فبقدر تمردهم في الإطار الذي يحدده

يكون معهم. ولكن عندما يهاجمون السلطات التي يستحسنها يظهر من المقدمة كرهه واحتقاره الشديدان للجماهير. وسوف نبين في الفصل الذي يتناول الميكانيزم السيكولوجي للهروب أن هذا الحب للسلطة المصاحب للكراهية ضد أولئك الذين لا حول لهم ولا قوة من المعالم النمطية "للشخصية المتسلطة".

هنا من المهم أن نفهم أن موقف لوثر تجاه السلطة الدنيوية مرتبط ارتباطا وثيقا بتعاليمه الدينية. فهو بجعله الفرد يشعر باللاجدوى واللاجدارة، وبجعله يشعر بأنه أشبه بالإرادة العاجزة في أيدي الله، إنما ينتزع منه الثقة بالنفس والشعور بالكرامة الإنسانية اللتين هما المقدمة لأي وقفة حازمة ضد السلطات الدنيوية القاهرة. وفي خلال التطور التاريخي كانت نتائج تعاليم لوثر لا تزال ابعد من أن يتم الوصول إليها. فإذا حدث وفقد الفرد شعوره بالكبرياء والكرامة فإنه يكون مستعدا من الناحية السيكولوجية لان يفقد الشعور الذي كان من أخص خصائص التفكير في العصور الوسطى ألا وهو أن الإنسان وخلاصه الروحي وأهدافه الروحية هي غرض الحياة، انه يكون مستعدا لتقبل دور تصبح فيه حياته وسيلة لأغراض خارج نفسه، أغراض الإنتاج الاقتصادي وتراكم رأس المال. لقد كانت آراء لوثر عن المشكلات الاقتصادية من نفس طابع آراء العصور الوسطى اكثر حتى مما نجده عند كالفن. لقد كان يحقق بشدة فكرته أن حياة الإنسان يجب أن تصبح وسيلة للأغراض الاقتصادية. ولكن بينما كان تفكيره في المسائل الاقتصادية هو التفكير التقليدي، فان تأكيده على عدمية الفرد كان متناقضا مع، ومهد الطريق لـ، تطور لا يكون فيه الإنسان خاضعا فحسب للسلطات الدنيوية بل عليه أيضا أن يجعل حياته تابعة لأغراض الإنجازات الاقتصادية. وفي أيامنا هذه نجد أن هذا التيار قد وصل الذروة في التأكيد الفاشستي القائل بان هدف الحياة هو التضحية بها من اجل القوى "الأعلى"، من اجل الزعيم أو الجماعة العنصرية.

ويعرض لاهوت كالفن الذي كان مقضيا عليه أن يكون مهما بالنسبة للدول الانجلو سكسونية أهمية لاهوت لوثر لألمانيا - يعرض هذا اللاهوت أساسا الروح نفسها التي لدى لوثر لاهوتيا وسيكولوجيا. فبالرغم من أنه يعارض أيضا سلطة الكنيسة والتقبل الأعمى لمعتقداتها، فان الدين عنده

كامن في الإنسان العاجز، إن الاتضاع وتحطيم الكبرياء الإنساني هما اللحن الأساسي في تفكيره. إن من يحتقر هذا العالم هو وحده الذي يستطيع أن يكرس نفسه للإعداد للعالم القادم(٣٨).

ولقد علم أننا يجب أن نُذِلَّ أنفسنا وهذا الإذلال هو الوسيلة للاعتماد على قوة الله "فلا شيء يثيرنا لوضع الثقة كلها واليقين كله للعقل على الله اكثر من عدم الثقة بأنفسنا والقلق الصادر عن وعي ببؤسنا"(٣٩).

لقد وعظ بأن الفرد عليه ألا يشعر بأنه سيد نفسه: "إننا لسنا ملك أنفسنا، لهذا لا يجب على عقلنا ولا يجب على إرادتنا أن تسود في مقاصدنا وأفعالنا. إننا لسنا ملك أنفسنا، لهذا لا تعدونا نفترض أن غرضنا هو البحث عما يلائمنا حب الجسد. إننا لسنا ملك أنفسنا، لهذا دعونا قدر المستطاع ننس أنفسنا وكل ما نملكه. بل بالعكس، إننا ملك الله، لهذا يجب أن نعيش ونموت له. لأنه كما أن اخطر طاعون يحطم الناس هو عندما يطيعون أنفسهم، فان النعيم الوحيد للخلاص هو عدم المعرفة أو الرغبة في أي شيء سوى الاسترشاد بالله" (٤٠).

لا يجب على الإنسان أن يسعى إلى الفضيلة في حد ذاتها، فهذا لا يفضي إلى شيء سوى العبث:

"ذلك لان هناك ملاحظة قديمة وحقيقية تذهب إلى أن هناك عالما للرذائل مطويا في نفس الإنسان. ولن تستطيع أن تجد أي علاج أخر سوى إنكار نفسك وعدم الاكتراث بكل الاهتمامات الأنانية وتكريس اهتمامك كله لاتباع تلك الأشياء التي يتطلبها الرب منك، والتي يجب اتباعها لهذا السبب الوحيد لأنها تبهجه"(٤١).

وينكر كالفن أيضا أن الأعمال الطيبة يمكن أن تفضي إلى الخلاص. فهي ناقصة تماما عندنا: "ما من عمل لرجل فاضل قد وجد لم يثبت انه عمل شيطاني إذا ما فحص أمام الحكم الصارم لله"(٤٢).

فإذا حاولنا أن نفهم الدلالة السيكولوجية لمذهب كالفن فسوف يصدق عليه تماما من الناحية المبدئية ما قيل عن تعاليم لوثر. لقد وعظ كالفن أيضا الطبقة الوسطي المحافظة، لقد وعظ الناس الذين شعروا بوحدة ورعب هائلين، والذين عبر عن مشاعرهم في معتقده عن لا جدوى ولا

معنى الفرد وعقم جهوده. وعلى أي حال، يمكننا أن نسلم بوجود اختلاف بسيط، فبينما نجد ألمانيا في زمن لوثر في حالة عامة من الغليان حيث لم تتعرض الطبقة الوسطي وحدها بل الفلاحون وفقراء المجتمع الحضري أيضا لنهضة الرأسمالية، كانت جنيف جماعة ثرية نسبيا. لقد كانت سوقا من الأسواق الهامة في أوروبا في النصف الأول من القرن الخامس عشر، وبالرغم من أن ليون كانت تحجبها في هذا المضمار(٤٣) ، فإنها احتفظت بقدر طيب من الثبات الاقتصادي.

بصفة عامة يبدو أن من السليم أن نقول إن اتباع كالفن كانوا يتكونون أساسا من الطبقة الوسطي المحافظة(٤٤) وأن اتباعه أيضا في فرنسا وهولندا وإنجلترا لم يكونوا من الجماعات الرأسمالية المتقدمة، بل من الحرفيين الاسطوات وصغار رجال الأعمال الذين كان بعضهم أغنى من الآخرين لكنهم ـ كجماعة ـ كانوا معرضين لخطر نهضة الرأسمالية(٤٥).

لهذه الطبقة الاجتماعية توجهت الكالفنية بالنداء السيكولوجي الذي سبق أن بحثناه فيما يتعلق باللوثرية. لقد عبرت عن شعور الحرية لكنها عبرت أيضا عن عدم جدوى وعجز الفرد. لقد قدمت حلا بتعليم الفرد انه بالخضوع التام والتذلل التام يستطيع أن يأمل في أن يجد أمنا جديدا.

أن هناك عددا من الفروق الدقيقة بين تعاليم كالفن وتعاليم لوثر ليست بذات أهمية بالنسبة للخط الرئيسي للتفكير داخل هذا الكتاب. كل ما نحتاج إلى تأكيده نقطتان: النقطة الأولى هي معتقد كالفن في سبق التقدير. فعلى عكس معتقد سبق التقدير كما نجده عند أوغسطين وتوما الاكويني ولوثر، نجد أن سبق التقدير عند كالفن اصبح من الأركان الرئيسية بل ربما أصبح المعتقد الرئيسي لمذهبه كله. لقد أعطاه صورة جديدة بافتراضه أن الله لا يقدر مسبقا من اجل النعمة بل يقرر أيضا الأشياء الأخرى المقدرة لان تكون لعنة أبدية (٤٦).

الخلاص أو اللعنة ليسا نتاج أي شيء خير أو سيئ يفعله الإنسان في حياته، بل هما مقدران من قبل من جانب الله حتى قبل أن يأتي الإنسان إلى الحياة. والسبب الذي يجعل الله يختار الواحد ويلعن الثاني سر لا يجب على الإنسان أن يحاول كشفه. إنه يفعل هكذا لان مما يبهجه أن يبين قوته غير المحدودة بتلك الطريقة. إن إله كالفن، بالرغم من كل المحاولات

للاحتفاظ بفكرة عدالة الله ومحبته، فيه كل صفات الطاغية بدون أي صفة للمحبة أو حتى للعدالة. وفي تناقض صارخ مع العهد الجديد ينكر كالفن الدور الأسمى للمحبة ويقول: "لان ما دفع به المدرسيون للأمام فيما يخص أسبقية الأريحية على الإيمان والأمل هو مجرد حلم لخيال سقيم"(٤٧).

إن المعنى السيكولوجي لمذهب سبق التقدير مزدوج: انه يعبر عن الشعور بالعجز واللاجدوى الفرديين ويعزز هذا الشعور. لا يوجد مذهب قادر على التعبير بقوة اشد عن هذا المذهب عن عمد جدارة الإرادة والجهد الإنسانيين. لقد نزع القرار حول قدر الإنسان نزعا تاما من بين يديه وليس هناك أمام الإنسان شيء يفعله لتغيير هذا القرار، إنه أداة عاجزة في يدي الله. والمعنى الآخر لهذا المعتقد ـ شأنه في هذا شأن معتقد لوثر ـ قائم في وظيفته لإخراس الشك اللاعقلاني الذي كان هو نفسه عند كالفن وأتباعه كما كان عند لوثر. للوهلة الأولى يبدو أن معتقد سبق التقدير يعزز الشك بدلا من أن يخرسه. ألا يجب على الفرد أن يتمزق حتى بالشكوك الأكثر تعذيبا قبل أن يتعلم أنه مقدر عليه. إما اللعنة الدائمة أو الخلاص الدائم قبل ولادته؟ كيف يستطيع أن يتأكد مما سوف يكون عليه حظه؟ بالرغم من أن كالفن لم يعلمنا أن هناك أي برهان عيني لمثل هذا اليقين، فإنه هو واتباعه كان لديهم بالفعل قناعة بأنهم يمتون إلى طائفة المختارين. ولقد حصلوا على هذه القناعة عن طريق الميكانيزم نفسه الخاص بتذلل النفس الذي حللناه بالنسبة لمذهب لوثر. فلما كان مذهب سبق التقدير فيه هذه القناعة، فانه يتضمن أكبر يقين، إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل أي شيء يمكن أن يعرض للخطر حالة الخلاص نظرا لأن خلاص الإنسان لا يتوقف على أفعاله بل يتقرر قبل أن يولد الإنسان أصلا. مره اخرى، كما هو الحال مع لوثر، الشك الرئيسي يفضي إلى بحث عن اليقين، يظل الشك في الخلفية ومن ثم يجب إعادة إخراسه مرات ومرات بإيمان متعصب يتنامى دوما يذهب إلى أن الجماعة الدينية التي ينتسب أليها الإنسان تمثل ذلك الجزء من البشرية الذي اختاره الله.

وتحتوي نظرية كالفن في سبق التقدير تضمينا يجب أن ينوه به الإنسان هنا جهرا حيث انه وجد إحياءه القوى للغاية في الأيديولوجية النازية: مبدأ عدم المساواة الرئيسي بين الناس. عند كالفن يوجد نوعان من الناس:

أولئك الذين ينقذون وأولئك الذين تقدر عليهم اللعنة الأبدية. ولما كان هذا القدر يتحدد قبل ولادتهم وبدون أن يتمكنوا من تغييره بأي شيء يفعلونه أو يفعلونه في حياتهم، فقد تم إنكار المساواة بين البشر أساسا. لقد خلق الناس غير متساوين. هذا المبدأ يتضمن أيضا انه لا يوجد تضامن بين الناس نظرا لأن العامل الذي هو أقوى أساس للتضامن الإنساني قد جرى إنكاره: ألا وهو المساواة في قدر الناس. إنّ الكالفينيين يعتقدون بسذاجة أنهم المختارون وأن جميع الآخرين هم أولئك الذين لعنهم الله. ومن الواضح أن هذا الإيمان يمثل من الناحية السيكولوجية احتقارا وكراهية عميقين للبشر الآخرين - وهي الكراهية نفسها التي منحوها لله. وبينما نجد أن الفكر الحديث قد أفضى إلى تأكيد متزايد للمساواة بين الناس، لم يكن مبدأ الكالفينيين اخرس تماما. فالمذهب القائل بان الناس هم أساسا غير متساوين حسب خلفيتهم العرقية هو تأكيد للمبدأ نفسه بتبرير عقلاني مخالف، أما التضمينات السيكولوجية فهي هي نفسها.

وهناك اختلاف أخر وهام للغاية عن تعاليم لوثر هو التأكيد الأشد على أهمية الجهاد الخلقي والحياة الفاضلة. فليس كون الفرد قادرا على تغيير قدره بأي عمل من أعماله، بل حقيقة انه قادر على القيام بجهد هي علامة واحدة بل إنه يمت إلى المنقذين. إن الفضائل التي على الإنسان أن يكتسبها: التواضع والاعتدال والعدالة بمعنى أن كل فرد له نصيبه من المقدرة والتقوى اللتين توحدان بين الإنسان والله [٤٨] وفي التطور اللاحق للكالفنية يكتسب التأكيد على الحياة الفاضلة ومعنى الجهاد المتصل أهمية وخاصة فكرة أن النجاح في الحياة الدنيوية نتيجة مثل هذه الجهود هو علامة على الخلاص[٤٩].

ولكن التأكيد للخلاص على الحياة الفاضلة والذي يعد من خصائص الكالفنية له أيضا دلالة سيكولوجية خاصة. لقد أكدت الكالفنية على ضرورة الجهاد الإنساني المتصل. على الإنسان أن يحاول دوما أن يعيش حسب كلمة الرب وألا يتقاعس في جهاده. ويبدو هذا المبدأ متناقضا مع المذهب القائل بان الجهد الإنساني لا طائل منه بالنسبة لخلاص الإنسان. إن الموقف المتعصب الخاص بعدم بذل أي جهد قد يبدو استجابة أكثر مناسبة. وعلى أية حال تبين بعض الاعتبارات السيكولوجية أن الأمر ليس هكذا. إن حالة القلق والشعور بالعجز واللاجدوى وخاصة الشك

فيما يتعلق بمستقبل الإنسان بعد الموت كلها أمور تمثل حالة للعقل غير محتملة بصفة خاصة عند أي إنسان. فلا يكاد يوجد إنسان وقد انتابه هذا الخوف بقادر على الاسترخاء والاستمتاع بالحياة وعدم الاكتراث بالنسبة لما يحدث بعد هذا. والطريق الممكن للهرب من هذه الحالة التي لا تحتمل للزعزعة والشعور الذي يشل الإنسان بصدد لا معناه هو الصفة نفسها التي أصبحت سائدة في الكاليفنية: تطور النشاط المسعور وسعي لعمل شيء ما. ان النشاط بهذا المعنى يفترض صفة ارغامية: على الفرد أن يكون فعالا لكي يتغلب على شعوره بالشك والعجز. هذا النوع من الجهد والنشاط ليس نتيجة القوة الباطنية والثقة بالنفس، انه هروب يائس من القلق.

ويمكن ملاحظة هذا الميكانيزم بسهولة في هجمات القلق المسعور عند الأفراد. فالإنسان الذي يتوقع أن يتلقى خلال ساعات قليلة تشخيص الطبيب لمرضه - الذي قد يكون مميتا - لهو إنسان في حالة قلق بشكل طبيعي. وعادة انه لا يجلس هادئا وينتظر. وكثيرا ما يقوده قلقه - إن لم يتله - إلى نوع من النشاط المسعور بشكل أو بآخر. قد يذرع الأرض جيئة وذهابا، يبدأ في إلقاء الأسئلة ويتحدث إلى شخص يلتقي به، وينظف مكتبه، ويكتب الرسائل، وقد يواصل النوع المعتاد لعمله، ولكن مع نشاط إضافي وبشكل محموم. ومهما يكن الشكل الذي يتخذه الجهد الذي يقوم به فانه مصاحب بالقلق ويميل إلى قهر الشعور بالعجز عن طريق النشاط المحموم.

ولا يزال للجهد في المذهب الكالفيني معنى سيكولوجي آخر. إن كون الإنسان لا يتعب من ذلك الجهد المتصل وكون الإنسان ينجح في عمله الخلقي وكذلك عمله الدنيوي هو علامة مميزة - بشكل أو بآخر - بأنه واحد من المختارين. وإن لا عقلانية مثل هذا الجهد الاضطراري هي أن النشاط ليس مقصودا به خلق غاية مرغوبة بل يفيد في الإشارة إلى ما إذا كان شيء ما سيحدث أم لا مما سبق أن تحدد من قبل في استقلال عن نشاط الإنسان أو سيطرته. وهذا الميكانيزم هو صفة معروفة للمصابين المرغمين. فمثل هؤلاء الأشخاص عندما يخشون ظهور عبء هام قد يُعدُّون - أثناء انتظار الرد - شبابيك المنازل أو أشجار الطريق. فإذا كان العدد فرديا يشعر الفرد بان كل الأشياء ستكون على ما يرام، وإذا كان

العدد زوجيا فهذا علامة على انه سيفشل. وكثيرا ما نجد أنّ هذا الشك لا يدل على لحظة خاصة بل يدل على الحياة الكلية للشخص فان الاضطرار إلى البحث عن "العلامات" يحاصر هذه الحياة بالتالي. وفي الغالب نجد الارتباط بين الأحجار المعدودة ولعب الورق والمقامرة وما إلى ذلك والقلق والشك غير مدركة شعوريا. فالشخص قد يلعب الورق انطلاقا من شعور غامض بعدم الاستقرار وقد يكشف التحليل وحده الوظيفة الخفية لنشاطه: الكشف عن المستقبل.

وهذا المعنى للجهد هو جزء من العقيدة الدينية داخل الكالفنية. وفى الأصل يشير هذا إلى الجهاد الخلقي لكن فيما بعد يتركز اكثر واكثر على عمل الإنسان وعلى نتائج هذا الجهاد، إلى النجاح أو الفشل في العمل. إن النجاح يصبح علامة على نعمة الله، والفشل علامة على لعنته.

تبين هذه الاعتبارات أن الاضطرار إلى الجهد والعمل المتصلين، أبعد ما يكون تناقضا مع الاعتقاد الرئيسي بعجز الإنسان، بل بالأحرى هو نتيجة الجهد والعمل بهذا المعنى يفترض شخصية لاعقلانية تماما. إن الجهود والعمل لا يمكن أن يغيرا القدر لان هذه القدر قد سبق أن حدده الله بصرف النظر عن أي جهد يبذله الفرد. انهما يفيدان فحسب كوسيلة للتنبؤ بالقدر المسبق، بينما نجد في الوقت نفسه أن الجهد المسعور هو معاودة تأكيد ضد شعور لا يطاق بالعجز.

هذا الموقف الجديد تجاه الجهد والعمل مغرض في ذاته قد يفترض انه أهم تغيير سيكولوجي قد حدث للإنسان منذ نهاية العصور الوسطي. في كل مجتمع، على الإنسان أن يعمل إذا أراد أن يعيش. ولقد حلت مجتمعات عديدة المشكلة عن طريق قيام العبيد بالعمل ومن ثم سمحت للإنسان الحر أن يكرس نفسه للأعمال "الانبل". في مثل هذه المجتمعات، العمل ليس جديرا بالإنسان الحر. وفي مجتمع العصور الوسطي أيضا، وزرع عبء العمل دون مساواة على الطبقات المختلفة في التسلسل الهرمي الاجتماعي وكان هناك قدر كبير من الاستغلال الشديد. غير أن الموقف من العمل كان مختلفا عن ذلك الموقف الذي تطور بالتالي في الحقبة الحديثة. العمل ليست له طبيعة تجريدية خاصة بإنتاج سلعة ما قد تُباع بفائدة في السوق. إن الإنسان يعمل استجابة لطلب عيني وبهدف عيني هو الحصول على

إن الإنسان يعمل استجابة لطلب عيني وبهدف عيني هو الحصول على المعيشة. ليس هناك ـ كما بين ماكس فير بصفة خاصة ـ دافع للعمل اشد مما هو ضروري على المستوى التقليدي للحياة. وقد يبدو لبعض الجماعات في المجتمع في العصور الوسطى أن العمل كان يستمتع به كتحقق للقدرة الانتاجية، وأن العديد الآخرين يعملون لأن عليهم أن يعملوا ويشعروا بان هذه الضرورة مشروطة بضغط من الخارج. أن ما هو جديد في المجتمع الحديث هو أن الناس اصبحوا مساقين للعمل لا بضغط خارجي بل بإرغام باطني يجعلهم يعملون بالطريقة نفسها التي يجعل بها السيد الصارم الناس يعملون في المجتمعات الأخرى.

أن الإرغام الباطني اكثر تأثيرا في حث كل الطاقات للعمل عن أي إرغام خارجي. ضد الإرغام الخارجي يوجد دائما قدر معين من التمرد الذي يعوق فاعلية العمل أو يجعل الناس غير ملائمين لعمل متمايز يتطلب الذكاء والمبادرة والمسؤولية. إن الإرغام على العمل الذي به استدار الإنسان إلى العبد الذي يعمل عنده لا يعوق هذه الصفات. مما لا شك فيه أن الرأسمالية ما كان يمكن أن تتطور ما لم يكن الجانب الأكبر من طاقة الإنسان قد اتجه نحو العمل. ولا توجد فترة أخرى في التاريخ أعطى فيها الناس الأحرار طاقتهم كاملة لغرض واحد هو : العمل. لقد كان الدافع للعمل المتصل قوة من القوى المنتجة الرئيسية بشكل لا يقل أهمية في تطور نظامنا الصناعي عن البخار والكهرباء.

لقد أطلنا كثيرا في الحديث عن القلق والشعور بالعجز الذي يحيط بشخصية الفرد في الطبقة الوسطي. وعلينا الآن أن نناقش صفة أخرى مررنا عليها مرور الكرام وهي: عداوته واستياؤه. أن كون الطبقة الوسطي قد تطورت في عداوة مكثفة أمر لا يبعث على الدهشة. إن أي فرد يعاق في التعبير الانفعالي والجنسي والذي يتهدد أيضا في وجودة ذاته من الطبيعي أن يكون رد فعله مصاحبا بعداوة، وكما رأينا فان الطبقة الوسطى ككل وخاصة أولئك الذين من بين أعضائها لم يستمتعوا بعد بمزايا الرأسمالية الناهضة كانوا يحاطون بالعوائق والتهديدات. وكان هناك عامل آخر يزيد من عداوتهم: الترف والقوة اللذان تقدر على

إظهارهما جماعة صغيرة من الرأسماليين الذين يضمون أصحاب المقام الرفيع في الكنيسة. وكانت النتيجة الطبيعية حسد شديد ضدهم. ولكن بينما تطورت العداوة والحسد، لم يستطيع أعضاء الطبقة الوسطى أن يجدوا التعبير المباشر الممكن للطبقات الدنيا. فالطبقات الدنيا كانت تكره الأغنياء الذين يستغلونهم، لقد أرادوا أن يطيحوا بقوتهم ومن ثم يستطيعوا أن يشعروا وان يعبروا عن كراهيتهم. والطبقة العليا تستطيع أيضا أن تعبر عن العدوانية بشكل مباشر في رغبتها في القوة. أما أعضاء الطبقة الوسطى فهم أساسا محافظون، انهم يريدون أن يثبتوا المجتمع لا أن يقلبوه، وكل منهم يأمل في أن يصبح اكثر ثراء وأن يشارك في التطور العام. لهذا فان العداوة لا يجرى التعبير عنها صراحة كما أنها لا يمكن أن تستشعر بوعي الشعور، ولا تستأصل زيادة على ذلك، فان العداوة المتصاعدة إذا لم تجد أي تعبير مباشر تزداد إلى نقطة تحاصر عندها الشخصية كلها، علاقة الإنسان بالآخرين وبنفسه - ولكن بأشكال مبررة عقلانيا وبأشكال مُقَنَّعَة.

لقد صور لوثر وكالفن هذه العداوة الشاملة، لا بمعنى أن هذين الرجلين - شخصيا - يمتان إلى مرتبة اكبر الكارهين بين الشخصيات البارزة في التاريخ بل أيضا بالتأكيد ضمن الزعماء الدينين، ولكن الأكثر أهمية بمعنى أن معتقداتهما قد تلونت بهذه الكراهية وأنها لا تستجيب إلا لجماعة هي نفسها مساقة بعداوة مكبوتة مكثفة. واكبر تعبير جلى عن هذه العداوة نجده في مفهومها عن الله خاصة في مذهب كالفن. وبالرغم من أننا جميعا اليفون بهذا المفهوم، فكثيرا ما لا ندرك تماما ماذا يعنى أن نتصور الله إلها متعسفا لا يرحم مثل إله كالفن الذي قدر على جانب من البشرية اللعنة الدائمة بدون أي تبرير أو سبب سوى أن هذا الفعل هو تعبير عن قوة الله. وبطبيعة الحال، كان كالفن نفسه معنيا بالاعتراضات الواضحة التي يمكن أن تثار ضد هذا التصور عن الله، ولكن البناءات الدقيقة، بشكل أو بآخر، التي قام بها لرسم صورة الإلهِ عادل ومحب ليس لها صدى قوى في الاقتناع الأخير. هذه الصورة لأله مستبد يريد قوة لا حدود لها على الناس وخضوعهم وذلتهم هي إسقاط لعداوة وحسد للطبقة الوسطى.

ولقد وجدت الكراهية أو الاستياء أيضا تعبيرا في طبيعة العلاقات مع الآخرين. والشكل الرئيسي الذي تفترضه هو السخط الخلقي الذي تتميز

به الطبقة الوسطى الدنيا من أيام لوثر حتى أيام هتلر. فبينما نجد أن هذه الطبقة تحسد بالفعل أولئك الذين يملكون الثروة والقوة ويستطيعون أن يستمتعوا بالحياة، فانهم يبررون هذا الاستياء والحسد للحياة بشكل عقلاني في إطار السخط الخلقي وباقتناع أن هؤلاء الناس المتفوقين إنما يجرى عقابهم بمعاناة أبدية[٥٠]. ولكن التوتر المعادي ضد الآخرين يجد تعبيرا بطريقة أخرى. إن نظام كالفن في جنيف كان يتميز بالشك والعداوة من جانب كل فرد ضد كل فرد أخر وبالتأكيد ما كان من الممكن اكتشاف إلا قدر بسيط من روح المحبة والإخاء في نظامه الاستبدادي. لقد ندّد كالفن بالثروة، لكنه في الوقت نفسه لم تكن لديه سوى شفقة ضئيلة تجاه البؤس. وظهر موقف قاس نحو الفقير، وظهر جو عام من الشك[٥١]

وبجانب إسقاط العداوة والغيرة على الله والتعبير غير المباشر عنهما في شكل الشخص الأخلاقي نجد تعبيرا عن العداوة هو استدارتها ضد نفسها. لقد رأينا كيف أن لوثر وكالفن يؤكدان بحمية فساد الإنسان ويعلمان تذلل النفس وانحطاطها كأساس لكل الفضائل. وما كان لديهما بشكل واع لم يكن إلا بالتأكيد على درجة متطرفة من الاتضاع. ولكن أي شخص أليف بالميكانيزمات السيكولوجية لتوجيه الاتهام إلى النفس والاتضاع فمما لا شك فيه أن هذا النوع من "الاتضاع" كامن في كراهية عنيفة ممنوعة من توجيهها ـ لسبب ـ أو لأخر ـ نحو العالم الخارجي وتعمل ضد نفس الإنسان. ولكي يمكننا أن نفهم هذه الظاهرة تماما من الضروري أن ندرك أن الموقف تجاه الآخرين وتجاه النفس يمكن أن تسير متوازنة وهي أبعد ما تكون عن التناقض. ولكن بينما العداوة ضد الآخرين شعورية في الغالب ويمكن التعبير عنها جهرة، فان العداوة ضد النفس عادة ما تكون لا شعورية (إلا في الحالات المرضية) وتجد تعبيرا عنها في أشكال غير مباشرة مبررة عقلانيا. وتعبير من هذا التأكيد الفعال للشخص على فساده ولا جدواه مما سبق أن تحدثنا عنه، ويظهر أخر على شكل الضمير أو الواجب. كما انه يوجد إتضاع لا شأن له بالكراهية، توجد مطالب أصلية للضمير وشعور بالواجب غير كامنين في العداوة. هذا الضمير الأصيل يشكل جانبا من الشخصية المتكاملة ومتابعة مطالبه هي تأكيد للنفس كلها. وعلى أي حال، فان الشعور "بالواجب" كما نجد، سائد في حياة الإنسان الحديث من فترة عهد الإصلاح إلى اليوم في التبريرات الدينية والدنيوية

يتلون بشكل مكثف بالعداوة الموجهة ضد النفس. "الضمير" هو سائق عبد وضعه الإنسان بنفسه في نفسه. انه يسوقه إلى السلوك حسب الرغبات والأغراض التي يؤمن بأنّها رغباته وأغراضه بينما هي في الواقع تَبَطّنٌ لمطالب اجتماعية خارجية. إن الضمير يقوده بالقسوة والقساوة ويمنعه من اللذة والسعادة ويجعل حياته كلها تكفيرا عن خطيئة غامضة(٥٢). وهو أيضا أساس "الزهد الدنيوي الباطن" المميز للطائفة الأولى والنزعة التطهريه الحنبلية المتأخرة. والعداوة التي يكمن فيها هذا النوع الحديث من الاتضاع والشعور بالواجب تشرح أيضا تناقضا مربكا: إن مثل هذا الاتضاع يسير ملاصقا لاحتقار الآخرين وإن صوابية النفس قد حلت بالفعل محل المحبة والرحمة. إن الاتضاع الأصيل والشعور الأصيل بالواجب نحو رفاق الإنسان لا يمكن أن يفعل هذا، غير أن الاتضاع الذاتي و"الضمير" النافي للنفس ليسا سوى جانب من عداوة جانبها الآخر هو احتقار الآخرين وكراهيتهم.

على أساس هذا التحليل الموجز لمعنى الحرية في فترة عصر الإصلاح يبدو من الملائم أن نلخص النتائج التي وصلنا إليها بالنسبة للمشكلة النوعية للحرية والمشكلة العامة لتفاعل العوامل الاقتصادية والسيكولوجية والايديولوجية في العملية الاجتماعية.

لقد كان لتحطيم النظام في العصور الوسطى الخاص بالمجتمع الإقطاعي دلالة رئيسية لجميع طبقات المجتمع. لقد ترك الفرد وحيدا ومعزولا. لقد كان حرا. ولقد كان لهذه الحرية نتيجة مزدهرة: لقد انتزع من الإنسان الأمان الذي كان يتمتع به والشعور المؤكد بالانتماء وتمزقت روابط اتصاله بالعالم الذي أشبع مطلبه في الأمان اقتصاديا وروحيا. لقد شعر بأنه وحيد وقلق. لكنه كان أيضا حرا في العمل والتفكير باستقلال وأن يكون سيد نفسه ويصنع بحياته ما يشاء - لا كما كان يقال له.

وعلى أي حال، حسب الحياة الواقعية لأعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة، لم يكن لهذين النوعين من الحرية ثقل متساو. فالطبقة الناجحة من المجتمع وحدها استفادت من الرأسمالية الناهضة إلى درجة أعطت أعضاءها الثروة والقوة. لقد استطاعوا أن يتوسعوا وأن يقهروا وأن يحكموا وان يكنزوا الثروات نتيجة نشاطهم وحساباتهم العقلانية. وهذه

الأرستقراطية الجديدة، أرستقراطية المال مرتبطة مع أرستقراطية المولد كانت في وضع يجعلها تستمتع بثمار الحرية الجديدة ويجعلها تكتسب شعورا جديدا بالتسيد والمبادرة الفردية. ومن جهة أخرى، كان عليهم أن يهيمنوا على الجماهير وأن يحاربوا بعضهم البعض ومن ثم كان وضعهم أيضا وضعا غير متحرر من الزعزعة والقلق الرئيسيين. ولكن على العموم، كان المعنى الإيجابي للحرية سائدا بالنسبة للرأسمالي الجديد. ولقد جرى التعبير عنه في الحضارة التي نمت على تربية الأرستقراطية الجديدة حضارة عصر النهضة. ولقد عبرت عن فنها وفي فلسفتها عن الروح الجديدة للكرامة الإنسانية والإرادة والسيادة بالرغم من أنها عبرت بما فيه الكفاية عن الفردية تجده أيضا في التعاليم اللاهوتية للكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى المتأخرة. إن مدرسي هذه الفترة لم يتمردوا ضد السلطة، لقد تقبلوا هدايتها، لكنهم ألحوا على المعنى الإيجابي للحرية وعلى نصيب الإنسان في تحديد قدرته وقوته وكرامته وحرية إرادته.

ومن جهة أخرى، كانت الطبقات الدنيا، سكان المدن الفقراء، والفلاحين خاصة منساقة ببحث جديد عن الحرية وأمل حار لإنهاء الجور الاقتصادي والشخصي المتنامي ولم يكن لديهم سوى القليل ليفقدوه والكثير ليكسبوه. لم يكونوا مهتمين بالمداهنات العقلية بل كانوا مهتمين بالأحرى بالمبادئ الأساسية للإنجيل: الأخوة والعدالة. ولقد اتخذت آمالهم شكلا فعالا في عدد من التمرّدات السياسية وفي الحركات الدينية التي تميزت بالروح اللامتصالحة التي تتميز بها المسيحية في بداية عهدها.

وعلى أية حال، فإنّ اهتمامنا الرئيسي قد استغرقه رد فعل الطبقة الوسطى.إن الرأسمالية الناهضة كانت تهديدا خطيرا عليهم بالرغم من أنها قد عملت أيضا على استقلالهم المتزايد بأخذهم المبادرة في أيديهم. في بداية القرن السادس عشر، لم يكن الفرد في الطبقة الوسطى قد أحرز بعد القوة والأمان من الحرية الجديدة. لقد أوجدت الحرية العزلة واللاجدوى الشخصية اكثر مما أوجدت القوة والثقة. وبجانب ذلك، لقد امتلأ بالسخط الحارق ضد ترف وقوة الطبقات الثرية بما في ذلك البناء الهرمي المتسلسل للكنيسة الرومانية. ولقد عبرت البروتستنتانية عن مشاعر اللاجدوى والاستياء، لقد حطمت ثقة الإنسان في محبة الله، لقد

علمت الإنسان أن يحتقر وألا يثق في نفسه وبالآخرين. لقد جعلته وسيلة لا غاية. لقد استسلمت أمام القوة الدنيوية وتخلت عن المبدأ القائل بان القوة الدنيوية لا يبررها مجرد وجودها إذا تناقضت مع المبادئ الخلقية، وهي بقيامها بكل هذا قد تخلت عن العناصر التي كانت أساس التراث اليهودي - المسيحي. إن معتقداتها تقدم صورة للفرد والله والعالم فيها تبرر هذه المشاعر بالإيمان بان اللاجدوى والعجز اللذين يشعر بهما الفرد يصدران عن صفات الإنسان على هذا النحو وأن عليه أن يشعر بما يشعر به.

لهذا لم تعبر المعتقدات الدينية الجديدة عما يشعر به العضو المتوسط في الطبقة الوسطى فحسب، بل إنها أيضا بتبريرها ومنهجتها لهذا الموقف قد زادت هذا الشعور ودعمته. وعلى أي حال لقد قامت بدور اكبر من هذا، لقد بينت للفرد أيضا طريقا يتمشى مع قلقه. لقد علمته انه بتقبله التام لعجزه وشريرية طبيعته وانه باعتبار، حياته كلها تكفيرا عن خطاياه، وانه بمذلة النفس وكذلك بالجهد الذي لا ينقطع يستطيع أن يقهر شكه وقلقه، وأنه بالخضوع التام يمكن أن يحظى بمحبة الله ويستطيع على الأقل أن يأمل في أن يمت إلى أولئك الذين قرر الله أن ينقذهم. إن البروتستنتانية هي الجواب علي الاحتياجات الإنسانية للفرد الخائف المعزول الذي بلا جذور والذي عليه أن يواجه نفسه ويربطها بعالم جديد. إن تكوين الشخصية الجديدة الناجم عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والذي كثفته المعتقدات الدينية، قد اصبح بدوره عاملا هاما في تشكيل التطور الاجتماعي والاقتصادي اللاحق. هذه الصفات ذاتها الكامنة في تكوين الشخصية هذا الاضطرار إلى العمل، الرغبة في الازدهار كالاستعداد لجعل حياة المرء أداة لأغراض قوة تعلو على الأشخاص، الزهد، الشعور الارغامي بالواجب - هي معالم الشخصية التي أصبحت القوى المنتجة في المجتمع الرأسمالي والتي بدونها ما كان يمكن أن يحدث التطور الاقتصادي والاجتماعي الحديث، لقد كانت هذه المعالم هي الأشكال النوعية الخاصة التي تشكلت فيها الطاقة الإنسانية والتي فيها أصبحت هذه الطاقة قوة من قوى الإنتاج داخل العملية الاجتماعية. إن العمل حسب معالم الشخصية المشكلة حديثا كان ميزة من وجهه نظر الضروريات الاقتصادية. ولقد كان أيضا كافيا من الناحية السيكولوجية حيث أن مثل هذا العمل يلبي احتياجات وأشكال قلق هذا النوع الجديد

للشخصية. وحتى نضع المبدأ نفسه في إطار اكثر عمومية يمكننا أن نقول: إن العملية الاجتماعية ـ بتحديها نمط حياة الفرد، أي علاقته بالآخرين والعمل ـ تعدل من تكوين شخصيته، وقد نتجت أيديولوجيات ـ دينية أو فلسفية أو سياسية ـ جديدة عن هذا التكوين المتغير للشخصية ولبت احتياجاته، ومن ثم عملت على مضاعفته وإشاعته وتثبيته، وان المعالم الجديدة التكوين للشخصية أصبحت بدورها عوامل هامة في التطور الاقتصادي اللاحق وأثرت في العملية الاجتماعية، وبينما تطورت هذه المعالم أصلا كرد فعل على التهديد الذي تشكله القوى الاقتصادية الجديدة، أصبحت ـ في ـ بطء ـ قوى إنتاج تضاعفت وتكثف من التطور الاقتصادي الجديد[٥٣].

هوامش الفصل الثالث

(١) إننا ونحن نتحدث عن "مجتمع العصور الوسطي" و "روح العصور الوسطي" مقابل "المجتمع الرأسمالي" إنما نتحدث عن نمطين مثاليين. فمن الناحية الواقعية لم تنته العصور الوسطي بالطبع فجأة عند نقطة ما وظهر المجتمع الحديث إلى الحياة عند نقطة أخرى. وان جميع القوى الاقتصادية والاجتماعية المميزة للمجتمع الحديث قد تطورت داخل المجتمع في العصور الوسطي في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. وفي أواخر العصور الوسطي كان دور رأس المال ينمو وكذلك التطاحن بين الطبقات الاجتماعية في المدن. وكما يحدث دائما في التاريخ، فان جميع عناصر النظام الاجتماعي الجديد كانت قد تطورت من قبل في النظام الأقدم الذي حل محله نظام جديد. ولكن على حين أنه من المهم أن نتبين عدد العناصر الحديثة الموجودة في أواخر العصور الوسطي وعدد عناصر العصور الوسطى استمرت في الوجود في المجتمع الحديث، فإن أي فهم نظري للعملية التاريخية سيكف إذا حاول الإنسان بالتأكيد على الاستمرارية أن يقلل من الفروق الأساسية بين المجتمع في العصور الوسطي والمجتمع في العصر الحديث، أو رفضه مفاهيم مثل "مجتمع العصور الوسطي" و "المجتمع الرأسمالي" لأنها أبنية غير علمية. مثل هذه المحاولات تحت ستار الموضوعية, والدقة العلميتين إنما ترد بالفعل البحث العلمي إلى جمع تفاصيل عديدة وقفل الباب في وجه أي فهم لبناء المجتمع وديناميته.

(٢) يعقوب بوركهارت : "حضارة العصور الوسطي في إيطاليا" ١٩٢١ ، ص ١٢٩

(٣) المرجع المذكور ، ص ٥

(٤) المرجع المذكور ، ص ١٢٩.

(٥) إن أطروحة بوركهارت الرئيسة قد أكدها وتوسع بها بعض المؤلفين، ورفضها آخرون. ولقد سار في الاتجاه نفسه بشكل أو بآخر كتاب و. دلتاي.Weltansc

hauung and Unalyse des Men٣chen seit Renaissance und Refor amation

Individuum und Cosmos in der ليبزج ١٩١٤ ودراسة أ كايرر عن

enaiss Philoophie der Renaissance

ومن جهة أخرى هوجم بوركهارت بحدة من جانبين آخرين. فلقد أشار ج . هيوزنجا في Das problem rer Renaissance inwege der Kulturgeschichte مونشن ، ١٩٣٠ ص ٨٦ وما بعدها، وانظر أيضا كتابه Herbst des Mittelalters مونشن ١٩٢٤ - لقد أشار الى ان بوركهارت قد قلل من تقدير درجة التشابه بين حياة الجماهير في إيطاليا وفي البلدان الأوربية الأخرى خلال الفترة المتأخرة من العصور الوسطى، وأنه افترض أن بداية عصر النهضة حوالي ١٤٠٠ على حين أن معظم المادة التي استخدمها كتصوير لأطروحته هي من القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر، وأنه قلل من تقدير الطابع المسيحي لعصر

النهضة وافرط في تقدير ثقل العنصر الوثني فيه، وأنه افترض أن النزعة الفردية كانت هي المعلم السائد لحضارة عصر النهضة على حين أنها لم تكن سوى معلم ضمن معالم أخرى، وأن العصور الوسطى لم تكن تنقصها الفردية إلى الدرجة التي افترضها بوركهارت ولهذا فان طريقته في مقابلة العصور الوسطى بعصر النهضة ليست سليمة، وان عصر النهضة ظل مكرسا للسلطة كما كان الشأن في العصور الوسطى وان العصور الوسطي لم تكن معادية للذة الدنيوية وان عصر النهضة لم يكن متفائلا كما افترض بوركهارت وان وجهة نظر الإنسان الحديث وخاصة سعيه للإنجازات الشخصية وتطور الفردية ليس سوى بذور عاشت في عصر النهضة، وانه في أوائل القرن الثالث عشر كان التروبادور قد طوروا فكرة نبالة القلب على حين أن عصر النهضة من جهة أخرى لم يقطع صلته بالمفهوم الخاص بالعصور الوسطى عن الولاء الشخصي والخدمة الشخصية لمن هو أسمى في السلم الهرمي الاجتماعي.

وعلى أي حال، يلوح لي أنه لو كانت هذه المناقشات صحيحة في تفاصيلها، فإنها لا تخطئ أطروحة بوركهارت الرئيسية. وبالفعل، أن جدال هويزنجا يسير على هذا المبدأ: ان بوركهارت خاطئ لان جزءا من الظواهر التي ينسبها إلى عصر النهضة كانت توجد من قبل في العصور الوسطى في غرب ووسط أوربا على حين أن الظواهر الأخرى لم تظهر إلا في نهاية عصر النهضة. هذا هو النوع نفسه من الجدال الذي استخدم ضد كل المفاهيم التي تقيم تقابلا بين المجتمع الإقطاعي في العصور الوسطى والمجتمع الرأسمالي الحديث، وما قيل عن هذا الجدال من قبل يصدق على النقد الموجه ضد بوركهارت لقد تبين بوركهارت الاختلافات التي هي اختلافات كمية كما لو كانت كيفية، ومع هذا يبدو لي أن لديه قدرة على أن يتبين بجلاء الخصائص المتفردة والدينامیات لتلك التيارات التي كان عليها ان ترتد إلى تيارات كمية إلى تيارات كيفية خلال دور التاريخ الأوروبي وحول هذه المشكلة انظر أيضا الدراسة الممتازة التي كتبها شارل أترينخاوس: "نبلاء لمحنة" نيويورك ١٩٤٠ ،وهو يحتوى على نقد بناء لمؤلف بوركهارت وذلك عن طريق تحليل أراء أصحاب النزعات الإنسانية من الإيطاليين لمشكلة السعادة في الحياة وبالنسبة للمشكلات التي تجرى مناقشتها في هذا الكتاب تعد ملاحظاته الخاصة بالقلق والاستسلام واليأس نتيجة الصراع التنافسي النامي للتقدم الذاتي ملائمة بصفة خاصة.

(٦) عن هيوزينجا، ص ١٥٩.

(٧) من تحليل دلتاي لبترارورك (المرجع المذكور، ص ١٩ وما بعدها) وترخاوس : "النبلاء المحنة"

(٨) المرجع المذكور ، ص ١٣٩

(٩) من ماكس فبر: (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) لندن، ١٩٣٠، ص٦٥.

(١٠) عن ارنست ترولتش: (عصر النهضة والإصلاح)المجلد ٤، توبنجن، ١٩٢٣.

(١١) الوجه التالي للتاريخ الاقتصادي للعصور الوسطى المتأخرة وفترة عصر الإصلاح تعتمد أساسا : دراسات: لامبرخت ـ واهرنبرج ـ وسومبارـ وكولتشرـ واندرياس وفبر ثم دراسات شابيرو: (الإصلاح الاجتماعي وحركة الإصلاح) ١٩٠٩، باسكال: (القاعدة الاجتماعية لحركة الإصلاح الألمانية ، مارتن لوثر وعصره) كاونى : (الدين ونشأة

للرأسمالية) ١٩٢٦، ويرنتانو ، وكروس ١٩٣٠

(١٢) انظر حول هذه المشكلة كولتشر ، المرجع المذكور ص ١٩٢ وما بعدها

(١٣) تاوني ، المرجع المذكور ، ص ٢٨.

(١٤) المرجع المذكور ، ص ٣١ وما بعدها.

(١٥) عن لمبريخت ، المرجع المذكور ص ٢٠٧ . اندريز ، المرجع المذكور ص ٣٠٣.

(١٦) شابيرو ، المرجع المذكور، ص ٥٩.

(١٧) اعمال مارتن لوثر ، المجلد الرابع ص ٣٤.

(١٨) شابيرو ، المرجع المذكور ، ص ٥٤، ٥٥

(١٩) لامبرخت ، المرجع المذكور ، ص ٢٠٠

(٢٠) نقلا عن شابيرو ، المرجع المذكور ، ص ٢١ ، ٢٢

(٢١) تاوني ، المرجع المذكور ص ٨٦

(٢٢) انظر بالنسبة لهذه المشكلة حول التنافس كتاب أ. ميد "التعاون والتنافس بين الشعوب البدائية" لندن ١٩٣٧، ل. ك فرانك: "ثمن المنافسة " في صحيفة "بلان ايج" المجلد الرابع ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٤٠.

(٢٣) أسير هنا أساسا على نهج سيبرج وبرتمان.

(٢٤) بالنسبة للنقطة الأخيرة: يقول "ومن هنا فإن على من حل عليه سبق التقدير أن يسعى وراء الأعمال الطيبة والصلاة، لأنه من خلال هذه الوسائل يتحقق سبق التقدير بأقوى ما يكون ... ولهذا فإن سبق التقدير يمكن أن يدعمه البشر ولكنهم لا يستطيعون أن يعرفوه" الخلاصة اللاهوتية لتوما الإكويني، لندن، ١٩٣٩، القسم الأول، الباب ٢٣، الفصل الثامن.

(٢٥) عن الخلاصة ضد الوثنين ، المجلد الثالث ، الفصول ٧٣ ، ٨٥ ، ١٥٩.

(٢٦) د . سيبرج ، المرجع المذكور، ص ٧٦٦.

(٢٧) انظر بارتمان ، ص ٤٦٨.

(٢٨) المرجع المذكور ، ص ٦٢٤.

(٢٩) إن ممارسة ونظرية الغفران تبدوان تصويراً طيبا بصفة خاصة لتأثير الرأسمالية المتزايدة. فليس الأمر قاصرا فحسب على فكرة أن في استطاعة الإنسان أن يشترى حريته من العقاب إنما تعبر عن شعور جديد بالدور الهائل الذي تلعبه النقود، فيضاف إلى هذا أن نظرية رسالة الغفران كما صاغها في عام ١٣٤٣ كليمنس السادس تبين أيضا روح التفكير الرأسمالي

الجديد. لقد قال كليمنس السادس أن للبابا يحتوى ضمن الثقة به القدر اللامحدود من جدارات المسيح والقديسين وانه لهذا يستطيع أن يوزع أجزاء من هذا الكنز على المؤمنين (انظر د. سيبرج، المرجع المذكور ص ٦٢١) ونحن نجد هنا مفهوم البابا باعتباره محتكرا يملك رأس مال أخلاقيا هائلا ويستخدمه من لجل امتيازه المالي - من لجل "زبائنه" ليحصلوا على امتياز أخلاقي.

(٣٠) إنني مدين لشارل ترنخاوس لشحذ انتباهي إلى أهمية الآداب الصوفية والوعظية ولعدد من الإيماءات الخاصة الواردة في هذه الفقرة.

(٣١) مارتن لوثر: Vor lesunguber den Romenbrief الفصل الأول، الفقرة الأولى (الترجمة من عندي) "اريك فروم" الفقرة الأولى.

(٣٢) المرجع السابق ، الفصل الاول ، الفقرة الاولى.

(٣٣) مارتن لوثر : "قيد الإرادة" ترجمة أمريكية، ميتشيجان ، ١٩٣١ ، ص ٧٤.

(٣٤) المرجع المذكور ، ص ٧٩ وهذه القسمة - الخضوع للقوى التي فوق والهيمنة على القوى التي في الأدنى - هي - كما سوف نرى من خصائص موقف الشخصية التسلطية.

(٣٥) لوثر : الأعمال الكاملة، فيمار، المجلد الثاني.

(٣٦) Roinerbrief ، الباب ١٣ ، الفصل الأول.

(٣٧) أعمال مارتن لوثر، ترجمة س . م يعقوب، فيلاديلفيا المجلد العاشر، الجزء الرابع ص ٤١١. انظر هربرت ماركوز ومناقشته لوجهات نظر لوثر في الحرية في كتابة "السلطة والعائلة" باريس ١٩٢٦.

(٣٨) جون كالفن : "مؤسسات الدين المسيحي" فيلاديلفيا ، ١٩٢٨ ، الكتاب الثالث ، الفصل التاسع ، الفقرة الأولى.

(٣٩) المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل الثاني ، الفقرة ٢٣.

(٤٠) المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل السابع ، الفقرة الأولى.

(٤١) المرجع المذكور ، الفقرة ٢ من الفصل السابع.

(٤٢) المرجع المذكور من الفقرة ١١ من الفصل السابع

(٤٣) عن ج . كوليتشير ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٩.

(٤٤) عن جورجيا هاركنس: "جون كالفن ، الرجل وأخلاقه" نيويورك ، ١٩٣١ ، ص ١٥١. وما بعدها.

(٤٥) من ف. ر بوركينو ، باريس ، ١٩٣٤ ، ص ١٥٦ وما بعدها.

(٤٦) المرجع المذكور الفقرة ٥ من الفصل ٢١.

(٤٧) المرجع المذكور ، الفقرة ٤١ من الفصل الثاني.

(٤٨) المرجع المذكور ، الكتاب الثالث، الفصل السابع ، الفقرة ٣

(٤٩) هذه النقطة الأخيرة لقيت انتباها خاصا في مؤلفات ماكس فبر باعتبارها صلة هامة بين مذهب كالفن وروح الرأسمالية.

(٥٠) انظر رانولف : "السخط الخلقي وسيكولوجية الطبقة الوسطى" وهي دراسة تعد مساهمة هامة في أطروحة أن السخط الخلقي هو صفة مميزة للطبقة الوسطى وخاصة الطبقة الوسطى الدنيا.

(٥١) انظر ماكس فبر، المرجع المذكور، ص ١٠٣ ، تاوني المرجع المذكور ، ص ١٩٠ ، رانولف، المرجع المذكور ، ص ٦٦ وما بعدها.

(٥٢) لقد رأي فرويد عداوة الإنسان ضد نفسه المحتواة في ما أسماه الأنا الأعلى. ولقد رأى أيضا أن الأنا الأعلى هو أصلا تبطين سلطة خارجية وخطرة. لكنه لم يميز بين المثل التلقائية التي هي جزء من النفس والأوامر الباطنية التي تحكم النفس. والنظرة المعروضة هنا جرت مناقشتها بالتفصيل في دراستي عن سيكولوجية السلطة والعائلة، بإشراف م . هوركهيمر، باريس ، ١٩٣٤" ولقد أشارت كارن هورني إلى الطابع الإرغامى لمطالب الأنا الأعلى في كتابها "طرق جديدة في التحليل النفسي"

(٥٣) نجد في الملحق الوارد في هذا الكتاب مناقشة اكثر تفصيلا للتفاعل بين العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية والسيكولوجية.

الفصل الرابع
جانبا الحرية عند الإنسان الحديث

لقد خصص الفصل السابق لتحليل المعني السيكولوجي للمعتقدات الرئيسية في البروتستنتانية. ولقد بين هذا التحليل أن المعتقدات الدينية الجديدة كانت تلبية لاحتياجات نفسيه ظهرت هي نفسها بسبب انهيار النظام الاجتماعي في العصور الوسطي وبدايات الرأسمالية. وتركز التحليل حول مشكلة الحرية بمعناها المزدوج: لقد بين أن الحرية من القيود التقليدية لمجتمع العصور الوسطي - بالرغم من أنه يعطي الفرد شعورا جديدا بالاستقلال، ألا أنه جعله في الوقت نفسه يشعر بأنه وحيد ومعزول - قد ملأه بالشك والقلق ودفعه ألي خضوع جديد وألي نشاط اضطراري ولا عقلاني.

وفي الفصل الحالي احب أن أبين أن التطور اللاحق للمجتمع الرأسمالي قد أثر في الشخصية في الاتجاه نفسه الذي بدأه في فترة عهد الإصلاح.

لقد أصبح الإنسان - بمعتقدات البروتستنتانية - مهيئا سيكولوجيا للدور الذي كان عليه أن يلعبه في ظل النظام الصناعي الحديث. وهذا النظام، بممارسته، وبالروح التي نمت منه والتي مست كل جوانب الحياة، قد بدل الشخصية الكلية للإنسان وأكد التناقضات التي ناقشناها في الفصل السابق: لقد طور - وجعله أكثر عجزا، لقد زاد الحرية - وخلق عكازات من نوع جديد علي الفرد أن يتكئ عليها. ونحن لا نحاول أن نصف تأثير الرأسمالية علي التكوين الكلي لشخصية الإنسان، نظرا لأننا مركزون فحسب علي جانب واحد من مشكلته العامة: الطابع الجدلي لعملية الحرية المتنامية. أن هدفنا سيكون إظهار أن تكوين المجتمع الحديث يؤثر في الإنسان بطريقتين في آن واحد: أنه يصبح أكثر استقلالا وأكثر وحدة وأكثر خوفا. وأن فهم المشكلة الكلية للحرية متوقف علي القدرة علي النظر في كلا جانبي العملة وليس في فقد أثر جانب منهما واقتفاء الجانب الأخر.

ويشكل هذا صعوبة لأننا نفكر - تقليديا - بطريقة لا جدلية ولأننا ميالون إلى الشك فيما إذا كان يمكن أن يتولد تياران متناقضان في آن واحد من علة واحدة. زيادة على ذلك، فإنّ الجانب السلبي للحرية، العبء الذي يضعه على كاهل الانسان، صعب تبينه وخاصة من الجانب الذين قلبهم مع داعي الحرية. ولما كان الانتباه في الكفاح من أجل الحرية في التاريخ الحديث مركزا على القتال ضد الأشكال القديمة للسلطة والمحظورة، كان من الطبيعي أن يشعر المرء بأنه كلما تم استئصال هذه المحظورات كسب مزيدا من الحرية. وعلي أي حال، لقد فشلنا بما فيه الكفاية في أن نتبين أنه بالرغم من أن الإنسان قد خلص نفسه من أعداء الحرية القدماء فان أعداء جددا من طبيعة مختلفة قد ظهروا، وهم أعداء ليسوا قيودا خارجية أساسا بل هم عوامل باطنية تغلق الباب أمام التحقق الكامل للحرية الشخصية. فمثلا، إننا نؤمن بأن حرية العبادة تشكل انتصارا من الانتصارات ضد قوى الكنيسة والدولة التي لا تسمح للإنسان بالعبادة وفق ضميره، فان الفرد الحديث قد فقد - ألي حد كبير - القدرة الباطنية علي الإيمان بأي شيء لا تجري البرهنة علية بمناهج العلوم الطبيعية. أو، لنختار مثلا آخر، أننا نشعر بأن حرية الحديث هي الخطوة الأخيرة في مسيرة انتصار الحرية، ونحن ننسي أنه بالرغم من أن حريةً الحديث تشكل انتصارا هاما في المعركة ضد المحظورات القديمة، إلاّ أنّ الإنسان الحديث هو في وضع حيث أن كثيرا مما يفكر فيه ويقوله "هو" هو أشياء يفكر فيها ويقول بها كل شخص آخر، وأنه لم يحرز القدرة علي التفكير بأصالة - أي لنفسه - وهذه القدرة وحدها هي التي تعطي معنى لزعمه بأنه ما من أحد بقادر علي التدخل في التعبير عن أفكاره. مرة أخري، إننا فخورون بأن الإنسان في سلوكه في الحياة قد أصبح حرا من السلطات الخارجية التي تقول له ما يفعله وما لا يفعله .

ونحن نهمل دور السلطات المجهولة مثل الرأي العام "الحس المشترك" وهي قوية للغاية بسبب استعدادنا العميق أن نتطابق مع توقعات كل إنسان عن أنفسنا وكذلك بالمثل خوفنا العميق من أن نكون مختلفين. بتعبير آخر، إننا مسحورون بنمو الحرية من القوى التي "خارج" أنفسنا ونحن عميان عن المحظورات والضغوط والمخاوف الباطنية التي تميل ألي تقويض معني الانتصارات التي أحرزتها الحرية ضد أعدائها التقليدين. لهذا

فنحن ميالون إلى الاعتقاد بأنّ الدفاع عنه بكل قوة، وبأنّ مشكلة الحرية لا تشكلان مشكلة كمية، بل هي مشكلة كيفية، وأن الأمر عندنا لا يجب أن يقتصر على الحفاظ وزيادة الحرية التقليدية، بل يجب أيضا أن نحرز نوعا جديدا من الحرية، نوعا يمكننا من تحقيق ذاتنا الفردية، ويمكننا من أن تكون لدينا ثقة بهذه النفس وبالحياة.

إن أي تقييم نقدي للتأثير الذي للنظام الصناعي على هذا النوع من الحرية الباطنية يجب أن يبدأ بالفهم الكامل للتقدم الهائل الذي تقصده الرأسمالية لتطوير الشخصية الإنسانية. وكأمر واقع، إن أي تقدير نقدي للمجتمع الحديث الذي يهمل هذا الجانب من الصورة يجب أن يبرهن علي أنه كامن في نزعة رومانتية لا عقلانية ويرى الشك في نقده للرأسمالية، لا من أجل التقدم بل من أجل أهم إنجازات الإنسان في التاريخ الحديث.

إن ما بدأت البروتستنتانية تفعله بتحرير الإنسان روحيا، واصلت الرأسمالية فعله عقليا واجتماعيا وسياسيا. ولقد كانت الحرية الاقتصادية هي أساس هذا التطور، والطبقة الوسطي هي بطلته. لم يعد الفرد مقيدا بنظام اجتماعي ثابت قائم علي التراث وليس فيه سوى هامش بسيط نسبيا للتقدم الشخصي الي ما وراء الحدود التقليدية. لقد سمح له وجرى اجتهاده أو ذكاؤه أو شجاعته أو حميته أو حظه. أن حظه هو فرصة النجاح وحظه هو المخاطرة بالفقد وأن يصبح واحدا من المقتولين أو المجروحين في المعركة الاقتصادية الوحشية التي يحارب فيها كل إنسان ضد كل إنسان آخر. في ظل النظام الإقطاعي كانت محدوديات توسع حياته توضع قبل مولده، ولكن في ظل النظام الرأسمالي، كانت لدى الفرد، وخاصة عضو الطبقة الوسطي فرصة ـ برغم كل التحديات ـ للنجاح علي أساس صفاته وأفعاله. لقد رأى هدفا نصب عينيه يستطيع أن يتوجّه نحوه ولديه فرصة طيبة للحصول عليه. لقد تعلم أن يعتمد على نفسه وأن يتخذ قرارات مسؤولة وأن يقلع عن الخرافات المضللة والمرعبة. لقد أصبح الإنسان ـ على نحو متزايد ـ حرا من قيد الطبيعة، لقد تسيد على القوى الطبيعية إلى درجة لم يسمع بها ولم يجز الحلم بها من قبل في التاريخ السابق. لقد أصبح الناس متساوين، واختلافات الأصل والدين التي كانت قيودا طبيعية تغلق الباب في وجه توحيد الجنس البشري، اختفت، وتعلم الناس أن يعترف كل منهم بالآخر كانسان. لقد أصبح العالم ـ علي نحو متزايد ـ حرا من

العناصر الملغزة الغامضة، وبدأ الإنسان يرى نفسه موضوعيا مع تناقض الأوهام. وبالمثل نمت الحرية سياسيا. فالطبقة الوسطي الصاعدة مستندة ألي قوة وضعها الاقتصادي استطاعت أن تقهر القوة السياسية، والقوة السياسية المكتسبة أخيرا قد خلقت إمكانيات متزايدة للتقدم الاقتصادي. إن الثورات الكبرى في إنجلترا وفرنسا والكفاح من أجل الاستقلال الأمريكي هي أحجار الزاوية التي تحدد معالم هذا التطور. ولقد كانت الذروة في تطور الحرية في المجال السياسي الدولة الديمقراطية الحديثة القائمة علي مبدأ المساواة بين الناس جميعا والحق المتساوي لكل فرد أن يساهم في الحكم عن طريق ممثلين من اختياره. وجرى افتراض في كل فرد أن يكون قادرا علي الفعل حسب مصلحته وفي الوقت نفسه مع نظرة للرفاهية العامة للأمة.

بكلمة واحدة، لم تحرر الرأسمالية الإنسان من القيود التقليدية فحسب، بل ساهمت أيضا بقدر هائل في زيادة الحرية الإيجابية وفي نُمُوِّ نفس فعالة منتقدة مسئولة.

وعلى أي حال، بينما كان هذا تأثير واحدا للرأسمالية علي عملية الحرية المتنامية، جعلت في الوقت نفسه الفرد أكثر وحدة وعزلة وبثت فيه شعورا باللاجدوى والعجز.

والعامل الأول الذي يجب ذكره هنا هو عامل من الخصائص العامة للاقتصاد الرأسمالي: مبدأ النشاط الفرداني. فعلي عكس النظام الإقطاعي في العصور الوسطي الذي يكون لكل واحد فيه مكان ثابت داخل نظام اجتماعي ظاهر ومنظم، أوقف الاقتصاد الرأسمالي الفرد كلية علي قدميه. إنّ ما يفعله وكيف يفعله وما إذا كان ناجحا أم فاشلا فيما يفعله كلها مسائل خاصة به تماما. وهذا المبدأ الذي قد أسرع من عملية الاصطباغ بصبغة فردية مبدأ واضح ويجري ذكره دائما كموضوع هام يدرج في جانب الثقة بالحضارة الحديثة. غير أن الإسراع "بالتحرر من" دفع هذا المبدأ ألي المساعدة في قطع جميع الروابط بين الفرد والآخر ومن ثم عزل وفصل الفرد عن رفاقه. وقد مهدت لهذا التطور تعاليم حركة الإصلاح. وفي الكنيسة الكاثوليكية قامت علاقة الفرد بالله على أساس

العضوية في الكنيسة. لقد كانت الكنيسة هي الرابطة بينه وبين الله، باعتباره جزءا لا يتجزأ من جماعة. ولقد جعلت البروتستنتانية الفرد يواجه الله وحيدا. الإيمان بالمعني الذي عند لوثر كان تجربة ذاتية تماما، وكان الإيمان بالخلاص عند كالفن له الصفة الذاتية نفسها. إن المواجهة الفردية لقدرة الله وحدها لا تمنع من الشعور بالانسحاق والبحث عن الخلاص في الخضوع التام. وهذه هي النزعة الفردية الاقتصادية. فالفرد في كلا الحالتين وحيد تماما وهو يواجه في عزلته القوة الأعظم سواء كانت قوة الله أم قوة المنافسين أم قوة القوى الاقتصادية اللاشخصية. **لقد كانت العلاقة الفردانية بالله التهيئة السيكولوجية للطابع الفرداني لأوجه نشاط الإنسان الدنيوية.**

وبينما نجد أن الطابع الفرداني للنظام الاقتصادي حقيقة لا تقبل الجدال وأن تأثير هذه النزعة الفردانية الاقتصادية وحده في زيادة عزلة الفرد قد يبدو مشكوكا فيه، فان النقطة التي نعتزم مناقشتها الآن تتناقض مع بعض المفاهيم التقليدية المنتشرة عن الرأسمالية. إن هذه المفاهيم تفترض أن الإنسان في المجتمع الحديث قد أصبح مركز وغرض كل نشاط وأن ما يفعله إنما يفعله من أجل نفسه وأن مبدأ المصلحة الذاتية والأنانية هو الدافع الشامل للنشاط الإنساني. ويترتب علي ما قد قيل في بداية هذا الفصل أننا نؤمن بأن هذا صحيح إلى حد ما. لقد صنع الإنسان الكثير لنفسه ولأغراضه في الأربعمائة سنة الأخيرة. ومع هذا فان كثيرا ما بدا له أنه فرصة هو لم يكن غرضه إذا كنا نقصد بـ "هو" ليس "العامل" ، "الصانع"، بل الإنسان العيني بكل إمكانياته الإنفعالية والعقلية الحسية. بجانب تأكيد الفرد الذي جلبته الرأسمالية، فإنها أدت أيضا إلى إنكار الذات وإلى زهد هو الاستمرار المباشر للروح البروتستنتانية.

وحتى يمكننا أن نشرح هذه الأطروحة علينا أن نذكر أولا حقيقة سبق أن قررناها في الفصل السابق. لقد كان رأس المال في النظام الموجود في العصور الوسطي خادم الإنسان، لكنه أصبح في النظام الحديث سيده. لقد كانت أوجه النشاط الاقتصادية في عالم العصور الوسطي وسيلة لغاية، لقد كانت الغاية هي الحياة نفسها ـ أو كما فهمتها الكنيسة الكاثوليكية ـ الخلاص الروحي للإنسان. إن أوجه النشاط الاقتصادية ضرورية، وحتى الأغنياء يمكنهم أن يخدموا أغراض الله، ولكن كل

النشاط الاقتصادي والرغبة في الكسب لذاته يظهران كشيئين لا عقلانيين لمفكر العصور الوسطى كما يبدو غيابهما للفكر الحديث.

في النشاط والنجاح والكسب المادي أصبحت في الرأسمالية غاية في حد ذاتها. لقد أصبح قدر الإنسان أن يساهم في نمو النظام الاقتصادي، وزيادة رأس المال، لا من أجل أغراض سعادته أو خلاصه، بل كغاية في ذاتها. لقد أصبح الإنسان ترسا في الآلة الاقتصادية الضخمة - وهو ترس يكون هاما إذا كان لديه رأس مال كثير، وهو ترس لا يكون له معني إذا لم يكن لديه شيء - لكنه دائما ترس لخدمة غرض خارج نفسه. هذا الاستعداد لخضوع نفس الإنسان للأغراض التي تعلو النطاق الإنساني قد مهدت له بالفعل البروتستتانية، بالرغم من أنه لم يصدر عن عقل لوثر أو كالفن اكثر من استحسان مثل هذه التفوقية لأوجه النشاط الاقتصادية. ولكنهما في تعاليمهما اللاهوتية قد وضعا الأساس لهذا التطور بتحطيم السلسلة القوية الروحية للإنسان، شعوره بالكرامة والكبرياء، بتعليمه أن علي النشاط أن يزيد من الأهداف التي هي خارج نفسه.

وكما رأينا في الفصل السابق، إن نقطة رئيسية في تعاليم لوثر هي تأكيده علي شريرية الطبيعة الإنسانية، وعدم فائدة أرادته وجهوده. ولقد وضع كالفن التأكيد نفسه على فساد الإنسان ووضع في قلب مذهبه الكلي فكرة أن الإنسان يجب أن يذل كبرياءه الذاتي بأقصى حد، وزيادة على ذلك فإنَّ هدف حياة الإنسان هي تماما عظمة الله وليس شيئا خاصا به. وهكذا، مهد لوثر وكالفن سيكولوجيا للإنسان لكي يقوم بالدور الذي عليه أن يقوم به في المجتمع الحديث، الشعور بأن ذاته بلا معني وباستعداده لجعل حياته تابعه تماما للأغراض التي ليست أغراضه. وبمجرد أن يصبح الإنسان مستعدا لأن يصبح فحسب وسيلة لعظمة اله لا يمثل العدالة ولا المحبة، يكون مستعدا بما فيه الكفاية لتقبل دور خادم للآلة الاقتصادية. وأخيرا يكون مستعدا لأن يكون "فوهرر"، "ديكتاتورا".

يقوم خضوع الفرد كوسيلة للغايات الاقتصادية علي أساس خصائص متفردة لنمط الإنتاج الرأسمالي، الذي يجعل تراكم رأس المال غرض النشاط الاقتصادي وهدفه. إن الإنسان يعمل من أجل الربح، لكن الربح الذي يحققه الفرد يتم لا لكي يجري إنفاقه بل لكي يجري استثماره

كرأس مال جديد، هذا الرأس مال المتزايد يحقق أرباحا جديدة تستثمر من جديد وهكذا في حلقة دائرية. لقد كان هناك بالطبع دائما رأسماليون ينفقون المال من أجل الترف أو كـ "فشخرة"، ولكن الممثلين الكلاسيين للرأسمالية يستمتعون بالعمل لا بالإنفاق. هذا المبدأ الخاص بمراكمة رأس المال بدلا من استخدامه في الاستهلاك هو مقدمة الإنجازات الهائلة لنظامنا الصناعي الحديث. لو لم تكن لدي الإنسان نظرة التقشف ألي العمل والرغبة في استثمار عمله بهدف تطوير القوى الإنتاجية للنظام الاقتصادي، ما كان يتم إطلاقا تقدمنا في السيطرة علي الطبيعة، إن نمو قوى الإنتاج هذا للمجتمع هو الذي سمح لأول مره في التاريخ بتصور مستقبل يكف فيه الصراع المتصل به من أجل إشباع الحاجات المادية. ومع هذا، بينما مبدأ العمل من أجل مراكمة رأس المال له قيمة هائلة موضوعيا لتقدم البشرية، فقد جعل الإنسان - من الناحية السيكولوجية - يعمل من أجل أغراض تعلو النطاق الشخصي، جعلته خادما للآلة التي صنعها، ومن ثم قد أعطته شعورا باللاجدوى والعجز الشخصيين.

لقد تحدثنا كثيرا عن أولئك الأفراد في المجتمع الحديث الذين لديهم رأس مال والذين هم قادرون علي تحول أرباحهم ألي استثمار رأسمالي جديد. بغض النظر عما إذا كانوا رأسماليين كبارا أم صغارا فان حياتهم مكرسة لتحقيق وظيفتهم الاقتصادية، مضاعفة رأس المال. ولكن ماذا بشأن أولئك الذين لا يملكون رأس مال والذين عليهم أن يكسبوا عيشهم ببيع عملهم؟ إن التأثير السيكولوجي لوضعهم الاقتصادي لا يختلف كثيرا عن وضع الرأسمالي. أولا، إن كونهم مستخدمين يعني أنهم معتمدون علي قوانين السوق وعلي الرخاء والتدهور وعلي تأثير التحسينات التقنية في يدي صاحب العمل. أنهم مستغلون من جانبه بشكل مباشر، وهو بالنسبة لهم يصبح ممثل قوة أعظم عليهم أن يخضعوا لها. وهذا حق بصفة خاصة بالنسبة لوضع العمال طوال القرن التاسع عشر. فمنذ ذياك الوقت وحركة النقابات قد أعطت العامل بعض القوة ومن وقتها فهو يغير الموقف الذي هو فيه ليس سوى موضوع للاستغلال.

ولكن بجانب هذا الاعتماد المباشر والشخصي من جانب العامل على صاحب العمل، فإنه - شأنه في ذلك شأن المجتمع كله - مشبع بروح التقشف والخضوع للغايات التي تعلو النطاق الشخصي التي يتصف بها

مالك رأس المال. وليس في هذا ما يدعو إلى الدهشة، ففي أي مجتمع، تتحدد روح الحضارة كلها بروح تلك الجماعات الأكثر قوة في ذلك المجتمع. وهذا يحدث لأن هذه الجماعات - من جهة - تملك القدرة على التحكم في النظام التربوي والمدارس والكنائس والصحافة والمسرح ومن ثم تبث في كل السكان أفكارها هي، زيادة على ذلك، فإن هذه الجماعات القوية لها مكانة كبيرة حتى أن الطبقات الدنيا أكثر من أن تكون مستعدة لتقبل قيمها ومحاكاتها وأن يتوحدوا بها سيكولوجيا.

ولقد ذكرنا حتى هذه النقطة أن نمط الإنتاج الرأسمالي قد جعل الإنسان آلة من أجل أغراض اقتصادية تعلو النطاق الشخصي وزاد روح التقشف واللاجدوى الفردية التي كانت البروتستنتانية تمهيدا سيكولوجيا لها. وعلى أي حال، تتعارض هذه الأطروحة مع كون الإنسان الحديث مدفوعا لا بموقف التضحية والتقشف، بل بالعكس، بدرجة متطرفة من الأنانية وأتباع المصلحة الذاتية. فكيف يمكننا أن نوفق بين أنه قد أصبح - موضوعيا - خادما - لغايات ليست أغراضه، ومع ذلك يؤمن - سيكولوجيا - بأنه مدفوع بالمصلحة الذاتية؟ كيف نوفق بين روح البروتستنتانية وتأكيدها على اللاأنانية مع المعتقد الحديث في الأنانية الذي يزعم - إذا استخدمنا صياغة ميكيافيللي - أن اللاأنانية هي أقوى قوة دافعة للسلوك الإنساني وأن الرغبة في الكسب الشخصي أقوى من كل الاعتبارات الخلقية وأن الإنسان يفضل بالأحرى أن يرى أباه يموت على أن يفقد ثروته؟ هل يمكن تفسير هذا التناقض بافتراض إن التأكيد على اللاأنانية لم يكن إلا أيديولوجية لتغطية الأنانية الضمنية؟ بالرغم من أن هذا قد يكون صحيحا إلى حد ما، فإننا لا نعتقد أن هذا هو الجواب الشافي. وحتى يمكننا أن نشير إلى الاتجاه الذي يبدو أن الجواب كامن فيه، علينا أن نهتم بالتعقيدات السيكولوجية لمشكلة الأنانية [١].

الافتراض الوارد في تفكير لوثر وكالفن وكذلك في تفكير كانت وفرويد هو: الأنانية مطابقة لحب الذات. إن حب الآخرين فضيلة، وحب الإنسان لنفسه خطيئة. زيادة على ذلك، محبة الآخرين ومحبة النفس متنافيتان.

من الناحية النظرية، نحن نلتقي هنا بمغالطة تخص طبيعة الحب. ليس الحب أساس "متسببا" موضوعا بعينه، بل هو صفة سادية في الشخص

والتي لا تتحقق بالفعل إلا بـ "موضوع". أن الكراهية هي رغبة حارة في التدمير، والحب هو تأكيد حار للـ"موضوع"، إنه ليس "أثرا" بل هو سعي نشيط وتعلق باطني هدفه سعادة ونمو وحرية موضوعه (٢).
إنه استعداد يستطيع - من ناحية المبدأ - أن يتلفت ألي أي شخص فأي موضوع بما في ذلك أنفسنا. والحب المحصور هو تناقض في ذاته. تأكد أنه ليس من الأمور العرضية أن شخصا ما يصبح "موضوع" حب جلي. إن العوامل التي تقتضي مثل هذا الاختيار النوعي عديدة ومعقدة لدرجة لا تسمح بمناقشتها هنا. وعلى أي حال، فان النقطة الهامة هي أن الحب لـ "موضوع" بعينه ليس إلا التحقق الفعلي والتركيز الفعلي للحب الساري تجاه شخص واحد، إنه ليس مثل فكرة الرومانتيكيين عن الحب من أن هناك الشخص الوحيد في العالم يستطيع أن يحبه، وأن الفرصة الكبيرة في حياة الإنسان أن يجد ذلك الشخص وأن الحب عنده ينتج من الانسحاب من كل الآخرين. إن نوع الحب الذي يمكن معايشته فحسب بالنية لشخص واحد يتجلى في ضوء الحقيقة القائلة إنه ليس حبا بل تعلق سادي - مازوكي. إن التأكيد الرئيسي المحتوى في الحب موجه نحو الشخص المحبوب كتجسيد للصفات الإنسانية أساساً. إن حب شخص واحد يتضمن الحب للإنسان كانسان, وحب الإنسان كانسان ليس - كما يفترض كثيرا - تجريدا يأتي "بعد" حب الإنسان لشخص بعينه، أو توسيعا للتجربة مع "موضوع" نوعي، إنه مقدمته بالرغم من أنه يتم اكتسابه - توليديا - في العلاقة مع الأفراد العينيين.

من هذا يترتب أن نفسي - من ناحية المبدأ - هي موضوع حب شأنها في هذا شأن الشخص الأخر. وأن تأكيد حياتي وسعادتي ونموي وحريتي كامن في حضور الاستعداد الأساسي والقدرة لمثل هذا التأكيد. فإن كان لدى فرد هذا الاستعداد، فإنه يكون لديه أيضا نحو نفسه، وإذا لم يستطع أن "يحب" إلا الآخرين فإنه لن يستطيع أن يحب على الإطلاق.

ليست الأنانية متطابقة مع محبة النفس، بل هي متطابقة مع عكسها. إن الأنانية نوع من الشره، وهي مثل كل الشره، تحتوي على زعزعة نتيجة عدم وجود إشباع حقيقي إطلاقا. إن الشره عبارة عن حفرة لا قرار لها تستنفذ الإنسان في جهد لانهائي لإشباع الحاجة بدون الوصول إطلاقا إلى إشباع. والملاحظة الدقيقة تبين أنه بينما يكون الشخص الأناني

دائما قلقا فيما يتعلق بنفسه، فإنه لا يكون قانعا إطلاقا، دائما يكون مساقا بالخوف من ألا يكون قد حصل على ما فيه الكفاية، الخوف من أن يكون قد نسي شيئا، وأنه محروم من شيء. إنه ممتلئ بحسد حارق تجاه كل شخص يكون لديه أكثر. وإذا لاحظنا بدقة أشد، وخاصة الديناميات اللاشعورية،سنجد أن هذا النوع من الأشخاص ليس مغرما بنفسه أساساً، بل هو يكره نفسه حتى الأعماق.

واللغز في هذا التناقض الظاهري من السهل حله. الأنانية كامنة في هذا النقص من أن يكون الإنسان مغرما بنفسه. إن الشخص الذي ليس مغرما بنفسه والذي لا يستحسن نفسه هو في قلق دائم فيما يتعلق بنفسه. ليس لديه الأمان الباطني الذي لا يمكن أن يوجد إلا على أساس الغرام الأصيل والتأكيد الأصيل. يجب أن يكون معنيا بنفسه، شرها في الحصول على كل شيء لنفسه نظرا لأنه ينقصه أساس الأمان والإشباع. والأمر نفسه يصدق علي ما يسمي بالشخص النرجسي الذي لا يعني بالحصول على الأشياء بقدر ما يعجب بنفسه. وبينما يبدو سطحيا أن هؤلاء الأشخاص مغرمون بأنفسهم، فإنهم بالفعل ليسوا مغرمين بأنفسهم وأن نرجسيتهم - مثل الأنانية - هي إفراط في التعويض عن النقص الرئيسي في محبة النفس. ولقد نوه فرويد بأن الشخص النرجسي قد سحب حبه من الآخرين وحوله نحو شخصيه. وبالرغم من أن الجانب الأول من هذه العبارة صحيح، فإنّ الجانب الثاني منها خاطئ. إنه لا يحب الآخرين ولا يحب نفسه.

ودعونا الآن نرجع إلى المشكلة التي أفضت بنا إلى هذا التحليل السيكولوجي للأنانية. إننا نجد أنفسنا مواجهين بالتناقض من أن الإنسان الحديث يؤمن بأنه مساق بالمصلحة الذاتية ومع هذا فإن حياته مكرسة بالفعل لأغراض ليست هي أغراضه، بالطريقة نفسها التي شعر بها كالفن بأن الغرض الوحيد لوجود الإنسان ألا يكون نفسه بل عظمة الله. لقد حاولنا أن نبين أن الأنانية كامنة في نقص لتأكيد للنفس الحقيقية ومحبتها أي للوجود الإنساني العيني بكل إمكانياته. أن "النفس" التي يعمل الإنسان الحديث لصالحها هي النفس **الاجتماعية**، هي نفس تتشكل أساساً بدور الفرد الذي من المفروض أن يقوم به والذي هو في الواقع مجرد قناع ذاتي لوظيفة الإنسان الاجتماعية الموضوعية في المجتمع.

الأنانية الحديثة هي الطمع الكامن في إحباط النفس الحقيقية والتي يكون موضوعها النفس الاجتماعية. وبينما يبدو الإنسان الحديث متميزا بأقصى تأكيد للنفس، فإنّ نفسه قد ضعفت بالفعل وتناقصت إلى شذرة من النفس الكلية - العقل وقوة الإرادة - لدرجة استبعاد جميع الأجزاء الأخرى للشخصية الكلية.

وحتى إذا كان هذا صحيحا، ألم تترتّب على التسيد المتزايد علي الطبيعة قوة متزايدة للنفس الفردية؟ هذا حق ألي حد ما، وبقدر ما هو حقيقي، فإنه يخص الجانب الموضوعي للتطور الفردي الذي لا نريد أن نغض أنظارنا عنه. ولكن بالرغم من أن الإنسان قد وصل إلى درجة ملحوظة من التسيد على الطبيعة، فإنّ المجتمع ليس مسيطرا على القوى ذاتها التي خلقتها. إن عقلانية مذهب الإنتاج - في جوانبها التقنية - تصاحبها لاعقلانية مذهبنا في الإنتاج في جوانبه الاجتماعية. إن الأزمات الاقتصادية والبطالة والحرب تتحكم في مصير الإنسان. لقد بنى الإنسان عالمه، لقد بنى المصانع والبيوت، لقد انتج السيارات والملابس، لقد زرع الحبوب والفواكه. لكنه أصبح مغتربا عن نتاج يديه، إنه ليس حقا سيد العالم الذي بناه بأي حال، بل بالعكس، هذا العالم الذي هو من صنع الإنسان قد أصبح سيده، وأمامه ينحني، والذي يحاول أن يسترضيه، أو يستغله على أفضل نحو. أن عمل يديه قد أصبح عمل إلهه. يبدو أنه مساق بالمصلحة الذاتية، لكن نفسه الكلية بكل إمكانياتها العينية قد أصبحت في الواقع أداة لأغراض الآلة نفسها التي شيدها. إنه يبقى على وهم أنه مركز العالم، ومع ذلك فهو محاصر بشعور مضاعف باللاجدوى والعجز ذلك الشعور الذي أحس به السابقون عليه نحو الله.

إن شعور الإنسان الحديث بالعزلة والعجز لا يزال يزداد من جراء الطابع الذي توجده جميع علاقاته الإنسانية. لقد فقدت العلاقة العينية للفرد مع الآخر طابعها المباشر والإنساني وأصبح لهذا الطابع روح الاستغلال وتحويل كل شيء إلى آلة. وفي جميع العلاقات الاجتماعية والشخصية نجد أن قوانين السوق هي القاعدة. ومن الواضح أن العلاقة بين المتنافسين يجب أن تقوم على عدم الاكتراث الإنساني المتبادل وإلا فان أي واحد منهم سيصاب بشلل في تحقيق مهامه الاقتصادية - ومن هنا تأتي محاربة كل منهم للآخرين وعدم الامتناع عن التدمير الاقتصادي

الفعلي لكل منهم إذا اقتضت الضرورة.

والعلاقة بين صاحب العمل والعامل إنما تسودها روح عدم الاكتراث نفسها. وكلمة "صاحب العمل" تحتوي علي القصة كلها: مالك رأس المال يستخدم كائنا إنسانيا آخر كما "يستخدم" الآلة. وكل منهما يستخدم الآخر لتحقيق مصالحه الاقتصادية، وإنّ العلاقة بينهما هي علاقة يكون فيها كل منهما وسيلة لغاية، كل منهما آلة للآخر. وهذه النزعة الادواتية نفسها هي القاعدة في العلاقة بين رجل الأعمال وزبونه. فالزبون هو موضع صالح للاستغلال، وليس شخصا عينيا يهتم رجل الأعمال بتحقيق أغراضه. إن الموقف إزاء العمل له صفة الادواتية، إن رب العمل الحديث على عكس الأسطى في العصور الوسطي ليس مهتما أساسا بما ينتجه، أنه ينتج أساسا لتحقيق ربح من استثماره لرأس المال، وما ينتجه يتوقف أساسا على السوق الذي يسمح لاستثمار رأس المال في فرع معين أن ثبتت قدرته على تحقيق الربح.

وليست العلاقات الاقتصادية وحدها بل لعلاقات الشخصية بين الناس أيضا لها هذا الطابع من الاغتراب، فبدلا من وجود علاقات بين بشر، توجد علاقات بين أشياء. ولكن، ربما كان أهم مثال صارخ علي روح الآداتية هذه والاغتراب بين أشياء. ولكن، ربما كان أهم مثال صارخ على روح الأداتية هذه والاغتراب هذا علاقة الفرد بنفسه[٣]. إن الإنسان لا يبيع فحسب سلعة، إنه يبيع أيضا نفسه ويشعر بأنه أصبح سلعة. إن العامل اليدوي يبيع طاقته الجسمانية، ورجل الأعمال والطبيب والكاتب يبيعون "شخصيتهم". عليهم أن يمتلكوا "شخصية" إذا كان عليهم أن يبيعوا إنتاجهم أو خدماتهم. وهذه الشخصية يجب أن تكون باعثة على الابتهاج، ولكن بجانب هذا يجب أن يبصر فيها مالكها متطلبات أخرى: عليه أن يمتلك فيها الطاقة والمبادرة وهذا أو ذاك أو غيره كما قد يتطلب وصفة خاصة. وكما هو الشأن بالنسبة للسلع الأخرى، فإن السوق هو الذي يحدد قيمة هذه الصفات الإنسانية بل يحدد حتى وجودها نفسه، وإذا لم تكن هناك فائدة من الصفات التي يقدمها الشخص، فإنه لا يملكها، فهي تصبح مثل السلع التي لا تباع بلا قيمة برغم أن لها قيمة نافعة. وهكذا، فان الثقة بالنفس أو "الشعور بالنفس" هو مجرد إشارة إلى ما يعتقده الآخرون في الشخص. إنه ليس هو المقتنع بقيمته بغض النظر عن

الشعبية ونجاحها في السوق. إذا جرى البحث عنه فهو شخص، وإذا لم يكن مطلوبا فإنه بكل بساطة يكون نكرة. هذا الاعتماد للتقدير الذاتي على نجاح "الشخصية" هو السبب الذي يجعل لشعبية الإنسان الحديث هذه الأهمية الهائلة. فعلى هذه الشعبية يتوقف ما إذا كان الإنسان يستطيع أم لا يستطيع أن يسير قدما في المسائل العملية فحسب، بل يتوقف أيضا ما إذا كان الإنسان في استطاعته أن يبقي على التقدير الذاتي أم يلقي به في هاوية المشاعر الدنيا(٤).

لقد حاولنا أن نبين أن الحرية الجديدة التي أوجدتها الرأسمالية للفرد قد أضافت للتأثير الذي كان للحرية الدينية للبروتستنتانية من قبل عليه. لقد أصبح الإنسان أكثر وحدة وعزلة، لقد أصبح آلة في أيدي القوى القوية المهيمنة داخل نفسه، لقد أصبح "فردا" لكنه أصبح فردا متحيرا مزعزعا. لقد كانت هناك عوامل كان من شأنها أن تساعده على قهر التجليات الصريحة لهذه النزعة الضمنية. أولا كان يعزز نفسه تملك الأملاك. إنه "هو" كشخص والملكية التي يملكها لا يمكن أن ينفصلا. إن ملابس الإنسان أو منزله كانت جزءا من نفسه شأنها في هذا شأن جسمه. وكلما قل شعوره بأنه شخص، ازدادت حاجته إلى أن يمتلك. وإذا لم تكن للفرد أملاك أو فقدها، فانه ينقصه جزء هام من "نفسه" وإلى حد ما لم يكن يعد شخصا منفوش الريش تماما سواء في عين الآخرين أم في عيني نفسه.

وهناك عوامل نتيجة تملك الأملاك من جهة ونتيجة ما يترتب مباشرة على النجاح في مجالات المنافسة من جهة أخرى. إن الإعجاب من جانب الآخرين والقوة فوقهم أضافا إلى المدد الذي تقدمه الثروة وعززا للنفس والفردية المزعزعة.

وبالنسب لأولئك الذين كانت لديهم ثروة بسيطة ومكانة اجتماعية بسيطة كانت الأسرة هي مصدر المكانة الفردية، ففي الأسرة يستطيع الفرد أن يشعر بأنه يشبه "شخصا ما". فالزوجة تطيعه هي والأولاد، وهو مركز الساحة. وهو يتقبل بسذاجة دوره على أنه حقه الطبيعي. قد لا يكون شيئا في علاقاته الاجتماعية، لكنه ملك في المنزل. وبجانب العائلة، أعطاه الفخر الوطني (وهو في أوربا في الغالب فخر طبقي) شعورا بالأهمية

أيضا. وحتى لو كان نكرة من الناحية الشخصية، فإنه فخور بالانتماء إلى جماعة يستطيع أن يشعر بأنها أرقى من الجماعات الأخرى بالمقارنة.

هذه العوامل المعززة للنفس الضعيفة يجب تمييزها عن تلك العوامل التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل: الحرية الاقتصادية والسياسية الواقعية، الفرصة المتاحة أمام المبادرة الفردية، الاستنارة العقلية المتنامي. هذه العوامل الأخيرة تدعم بالفعل النفس وتؤدي إلى تطور الفردانية والاستقلال والعقلانية. والعوامل المعززة - من جهة أخرى - تساعد فحسب في التعويض عن الزعزعة والقلق. إنها لا تقتلعهما بل تخفف منهما ومن ثم تساعد الفرد على أن يشعر بالأمان شعوريا، غير أن هذا الشعور لا يكون على السطح ولا يدوم إلا إلى الحد الذي تكون فيه العوامل المعززة ماثلة.

إن أي تحليل تفصيلي للتاريخ الأوربي والأمريكي للفترة الممتدة من عهد الإصلاح حتى يومنا هذا يمكن أن تبين كيف يتماشى التياران المتناقضان الكامنان في ثورة "التحرر من إلى الحرية لـ" - وبالأحرى يتناسجان - بشكل واع. ولسوء الحظ فان مثل هذا التحليل يتجاوز مجال هذا الكتاب ويجب الاحتفاظ به لمؤلف آخر. في بعض الفترات وفي جماعات لجتماعية معينة كانت الحرية الإنسانية في معناها الإيجابي - قوة وكرامة النفس هي العامل السائد، وإذا تحدثنا بصفة عامة قلنا أن هذا حدث في انجلترا وفرنسا وأمريكا وألمانيا عندما كسبت الطبقة الوسطى انتصاراتها اقتصاديا وسياسيا وتغلبت على ممثلي النظام القديم. واستطاعت الطبقة الوسطي في هذا الكفاح من أجل الحرية الإيجابية أن تستند إلى ذلك الجانب في البروتستنتانية الذي يؤكد الفاعلية الذاتية الإنسانية والكرامة بينما تحالفت الكنيسة الكاثوليكية مع تلك الجماعات التي كان عليها أن تقاتل ضد تحرر الإنسان لكي تحتفظ بامتيازاتها.

ونحن نجد أيضا في التفكير الفلسفي في الفترة الحديثة أن جانبي الحرية ظلا متناسجين كما كانا من قبل في المعتقدات اللاهوتية لعهد الإصلاح. وهكذا كانت ذاتية وحرية الفرد عند كانت وهيجل الفرضيتين الرئيسيتين لمذهبيهما، ومع هذا جعلا الفرد تابعا لأغراض دولة شاملة القوة. وإن فلاسفة فترة الثورة الفرنسية وفلاسفة القرن التاسع عشر فيورباخ

وماركس وشيتنر ونيتشه قد عبروا بطريقة لا تصالح فيها عن الفكرة القائلة بأن الفرد لا يجب أن يخضع لأي أغراض خارجية عن نموه وسعادته. وعلى أي حال سلم الفلاسفة الرجعيون في القرن نفسه صراحة بتبعية الفرد للسلطة الروحية والدنيوية. وقد أظهر النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تيار الحرية الإنسانية بمعناها الإيجابي في ذروتها. ولم تشترك الطبقة الوسطي فحسب في هذا التيار، بل أصبحت الطبقة العاملة أيضا فاعلا حيا وحرا تناضل من أجل أهدافها الاقتصادية وهي في الوقت نفسه تناضل من أجل الأهداف والأغراض البشرية.

ومع المرحلة الاحتكارية للرأسمالية وهي تتطور على نحو متزايد في عشرات السنين الأخيرة، يبدو أن ثقل كلا التيارين للحرية الإنسانية قد تغير. فتلك العوامل التي تميل إلى إضعاف النفس الفردية قد اكتسبت ثقلا أكبر، على حين أن تلك القوى المعززة للفرد قد فقدت ثقلها نسبيا. ولقد زاد شعور الفرد بالعجز والعزلة، وأصبح "تحرره" من كل الروابط التقليدية يلقي تعبيرا أشد وضاقت الإمكانيات أمام الإنجاز الاقتصادي الفردي. لقد شعر الفرد بأنه مهدد بقوى عملاقة والموقف يشبه بطرق عديدة الموقف الذي كان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

وأهم عامل في هذا التطور هو القوة المتزايدة لرأس المال الاحتكاري. أن تركيز رأس المال "الثروة" في عوامل معينة لنظامنا الاقتصادي قد ضيق نطاق الإمكانيات لنجاح المبادرة والشجاعة والذكاء الفردي. ففي تلك القطاعات التي كسب فيها رأس المال الاحتكاري انتصاراته، دمر الاستقلال الاقتصادي للكثيرين. وبالنسبة لأولئك الذين يواصلون النضال وخاصة بالنسبة لجانب كبير من الطبقة الوسطي، يفترض طابع معركة ضد مثل هذه الامتيازات أن يحل محل الشعور بالمبادرة والشجاعة الفرديتين شعوره بالعجز واليأس. وتمارس القوة الخفية الهائلة المهيمنة على كل المجتمع مجموعة صغيرة يتوقف على قراراتها مصير جانب كبير من المجتمع. ولقد زاد التضخم المالي في ألمانيا عام ١٩٢٣ والانهيار الاقتصادي الأمريكي عام ١٩٢٩ الشعور بالزعزعة وهو بالنسبة للكثيرين الأمل في التقدم باضطراد حسب جهود الإنسان والإيمان التقليدي بإمكانيات النجاح اللامحدودة.

إن رجل الأعمال الصغير الذي تهدده القوة المهيمنة لرأس المال الأعظم قد يواصل جني الأرباح على ما يرام، وقد يحتفظ باستقلاله، لكن التهديد المخيم على رأسه قد زاد من زعزعته وعجزه بشكل يتجاوز المعتاد. وهو في نضاله ضد المنافسين الاحتكاريين إنما يصطدم بعمالقة على حين أنه أعتاد أن يناضل ضد مساوين له. غير أن الموقف السيكولوجي لرجال الأعمال المستقلين الذين خلق لهم تطور الصناعة الحديثة وظائف اقتصادية جديدة مختلف تماما أيضا عن موقف رجال الأعمال المستقلين القدماء. ويتبدى تصويرنا لهذا الاختلاف في نمط رجل الأعمال المستقل الذي يجري اقتباسه أحيانا كمثال على نمو نمط جديد من وجود الطبقة الوسطى أصحاب محطات البنزين. فكثير منهم مستقل اقتصاديا. إنهم يملكون عملهم مثل رجل يمتلك محل بدالة أو الخياط الذي يخيط ستر الناس ولكن أي فرق بين النمط القديم والجديد لرجل الأعمال المستقل؟ إن مالك محل البدالة يحتاج إلى قدر طيب من المعرفة والمهارة إن أمامه اختيارا لعدد من تجار الجملة يشتري منهم ويستطيع أن ينتقيهم حيث يقدر أفضل الأسعار والصفات، إن لديه زبائن أفرادا عديدين يعرف احتياجاتهم وعليه أن ينصحهم في مشترياتهم ويستطيع أن يقرر بالنسبة لهم ما إذا كان يمنحهم أو لا يمنحهم ثقته. بصفة عامة، إن دور رجل الأعمال من الطراز القديم ليس دور استقلال فحسب ، بل دور رجل يتطلب المهارة والخدمة الفردية والمعرفة والنشاط. أما موقف صاحب محطة البنزين فهو موقف مختلف تماما. هناك السلعة التي يبيعها: الزيت والبترول. إنه محدود في موقفه المساوم مع شركات البترول. إنه يكرر على نحو إلى الفعل نفسه ملء البترول والزيت مرة بعد أخرى. هناك مكان للمهارة والمبادرة والنشاط الفردى أقل عما كان لدي مالك محل البدالة. إن ربحه يتحدد بعاملين: السعر الذي يدفعه مقابل البترول والزيت وعدد راكبي السيارات الذين يتوقفون عند محطة بنزينه. وكلا العاملين إلى حد كبير خارج سيطرته، إن كل ما يؤديه هو دور الوسيط بين تاجر الجملة والزبون. ولا يهم من الناحية السيكولوجية ما إذا كانت الشركة تشغله أم لا أنه رجل أعمال "مستقل"، أنخ مجرد ترس في آلة التوزيع الهائلة.

أما بالنسبة للطبقة الوسطى الجديدة من العمال ذوي الياقات البيضاء

الذين زاد عددهم مع التوسع في الأعمال الكبيرة، فمن الواضح أن موقفهم مختلف تماما عن موقف النمط القديم، نمط رجل الأعمال المستقل الصغير. وقد يجادل المرء فيقول إنه بالرغم من أنهم ليسوا مستقلين بالمعنى الشكلي، إلا أن الفرص المتاحة أمامهم بالفعل لتطوير المبادرة والذكاء كأساس للنجاح كبيرة أو حتى أكبر عما كانت أمام الخياط القديم أو صاحب محل البدالة القديم. وهذا صحيح بمعنى ما من المعاني بالرغم من أنه يمكن الشك في مداه ولكن موقف العامل ذي الياقة البيضاء مختلف سيكولوجيا. إنه جزء من جهاز اقتصادي كبير، عنده تخصص عال، وهو في منافسة عنيفة مع مئات الآخرين الذين في الموقف نفسه، وهو يقتل بلا رحمة إذا تخلف. بإيجاز، حتى لو كانت فرص النجاح أحيانا أكبر، فإنه قد فقد قدرا كبيرا من الأمان والاستقلال اللذين لدى رجل الأعمال القديم، ولقد تحول إلى ترس، وأحيانا يكون ترسا صغيرا وأحيانا أخرى يكون ترسا أكبر في آلة تفرض إيقاعها عليه، والتي لا يستطيع أن يتحكم فيها، والتي هو بالمقارنة بها بلا معني كلية.

إن التأثير السيكولوجي لأتساع وتفوق قوة المشروع الكبير له أثره أيضا على العامل. لقد كان العامل في المشروع الأصغر في الأيام الخوالي يعرف رئيسه شخصيا وهو أليف بالمشروع كله الذي هو قادر على مسحه، وبالرغم من أنه يؤجر ويطرد من العمل حسب قانون السوق، فإن هناك علاقة عينية معينة برئيسه وبالعمل الذي يعطيه شعورا بمعرفة الأرض التي يقف عليها. والرجل الذي في المصنع الذي يستخدم آلاف العمال هو في موقف مختلف. لقد أصبح الرئيس شخصا مجردا - إنه لا يراه إطلاقا، إن "الإدارة" قوة هائلة يتعامل معها بشكل غير مباشر والتي يكون إزاءها - باعتباره فردا - بلا معني. إن المشروع من الضخامة لدرجة أنه لا يستطيع أن يرى ابعد من القطاع الصغير من المشروع المرتبط بعمله الخاص.

هذا الموقف قد وازنته إلى حد ما نقابات العمال. فهي لم تحسن فحسب الوضع الاقتصادي للعامل، بل هي لها أيضا تأثير سيكولوجي هام لأعطائه شعورا بالقوة والمعني بالمقارنة مع العمالقة التي يتعامل معها. ولسوء الحظ فإن كثيرا من النقابات نفسها قد نمت فأصبحت تنظيمات عملاقة لا يوجد داخلها سوى مكان بسيط للمبادرة من جانب العضو

الفرد. أنه يدفع الاشتراكات ويدلي بصوته بين الحين والآخر، ولكنه هنا مرة أخرى ترس في آلة كبيرة. مما له أهمية كبرى أن النقابات أصبحت أجهزة يدعمها التعاون الفعال لكل عضو وتنظيمها بشكل قد يجعل كل عضو يشترك بشكل فعال في حياة المنظمة ويشعر بأنه مسئول عما يحدث.

إن لا جدوى الفرد في زماننا لا يخص فحسب دوره كرجل أعمال أو كمستخدم أو كعامل يدوي، بل يخص دوره أيضا كمستهلك. لقد حدث تغير خطير في دور المستهلك في عشرات السنين الأخيرة. إن المستهلك الذي يذهب إلى محل التجزئة الذي يملكه رجل أعمال مستقل واثق من الحصول على انتباه شخصي. فثروته الفردية مهمة بالنسبة لصاحب المتجر، إنه يستقبل كشخص ذي أهمية، وتدرس رغباته، وفعل الشراء ذاته يعطيه شعورا بالأهمية والكرامة. وكم هي مختلفة علاقة الزبون بقسم في متجر كبير. إنه مأخوذ باتساع المبنى وعدد المستخدمين ووفرة السلع المعروضة، كل هذا يجعله يشعر بالضآلة وألا أهمية له بالمقارنة. وهو كفرد ليست له أي أهمية بالنسبة للقسم في المتجر الكبير. إنه مهم باعتباره "مستهلكا"، أن المتجر لا يريد أن يخسره لأن هذا إنما يشير إلى وجود شيء ما خطأ وقد يعني أن المتجر سيفقد مستهلكين آخرين للسبب نفسه. وهو كمستهلك تجريدي ذو أهمية، وهو كمستهلك عيني غير مهم بالمرة. ما من شخص يسعد لمجيئه، وما من شخص مهتم بصفة خاصة برغباته. لقد أصبحت عملية الشراء أشبه بالذهاب إلى مكتب البريد لشراء طوابع.

هذا الموقف لا يزال يتأكد أكثر بوسائل الدعاية الحديثة. لقد كان حديث البيع من جانب رجل الأعمال التقليدي حديثا عقليا أساسا. إنه يعرف بضاعته، وهو يعرف احتياجات الزبون، وعلى أساس هذه المعرفة يحاول أن يبيع. وتأكدوا، أن حديثه عن البيع ليس موضوعيا كله وهو يستخدم وسائل الاغراء على قدر استطاعته، ومع هذا لكي يكون ذا فاعلية يجب أن يكون حديثه بالأحرى عقليا ومعقولا. ولكن جانبا كبيرا من الدعاية الحديثة مختلف. إن الدعاية لا تخاطب العقل بل العاطفة، وهي مثل أي نوع آخر من الإيحاء التنموي تحاول أن تبث موضوعاتها بشكل عاطفي ثم تجعل الناس يخضعون عقليا. هذا النمط من الدعاية

يضغط على المستهلك بكل الوسائل: عن طريق تكرار الصيغة نفسها عدة مرات، عن طريق تأثير صورة ذات نفوذ مثل صورة سيدة مجتمع أو صورة ملاكم شهير يدخن نوعا معينا من السجائر، وعن طريق جذب المستهلك وفي الوقت نفسه أضعاف قدراته الانتقادية بالجاذبية الجنسية لفتاة رشيقة، وعن طريق تخويفه بتهديده بالرائحة الكريهة، أو عن طريق شراء قميص معين أو صابون معين. كل هذه الوسائل لاعقلانية أساسا، ليس لها شأن بصفات الاتجار، وهي تصنفر وتقتل قدرات المستهلك النقدية مثل التنويم الأفيونى أو السريع. وهي تعطيه إشباعا معينا عن طريق صفاتها التي تشبه أحلام اليقظة على نحو ما تفعل الأفلام، لكنها في الوقت نفسه تزيد من شعوره بالضآلة والعجز.

وكحقيقة واقعة، هذه الوسائل الخاصة بالقضاء على القدرة على التفكير النقدي أشد خطرا على ديمقراطيتنا عن كثير من الهجمات الصريحة ضدها، وأكثر لا أخلاقية - في إطار الكرامة الإنسانية - عن الآداب المكشوف والمنشورات التي نحظرها. ولقد حاولت حركة المستهلك أن تستعيد قدرة المستهلك النقدية وكرامته وشعوره بالجدوى ومن ثم تعمل في اتجاه مشابه لحركة نقابات العمال. وعلى أي حال، فإن مداها لم يزد عن مجرد بدايات متواضعة.

وما يصدق في المجال الاقتصادي يصدق أيضا في المجال السياسي. ففي الأيام الأولى للديمقراطية كانت هناك أنواع مختلفة من التنظيمات التي يشترك فيها الفرد عينيا وبفاعلية في التصويت من أجل اتخاذ قرار ما أو من أجل مرشح معين لوظيفة. والمسائل التي يجب اخيارها كانت مألوفة له شأن المرشحين، وكان حدث التصويت يتم في الغالب في اجتماع للسكان كلهم في المدينة، وكانت له صفة العينية التي يستطيع الفرد أن يلمسها حقا. واليوم، يواجه الفرد بأحزاب عملاقة بعيدة عنه وذات تأثير هائل شأنها في هذا شأن التنظيمات الهائلة للصناعة. إن المسائل تعقده وتزداد تعقدا بكل أنواع الوسائل التي تمت إليها. إن الناخب قد يرى شيئا من المرشح حول وقت الانتخاب، ولكن منذ أن اخترع المذياع، فإنه ليس معرضا دائما لأن يراه، ومن ثم بفقد وسيلة من الوسائل الأخيرة لالتقاط مرشحه "هو". وبالفعل، يقدم له اختيار بين مرشحين أو ثلاثة عن طريق أجهزة الحزب، ولكن هؤلاء المرشحين ليسوا من اختاره "هو" وهو وهم

لا يعرفون عن بعضهم سوى القليل، والعلاقة بينهم مجردة على نحو ما أصبحت عليه العلاقات الأخرى.

ووسائل الداعية السياسية، شأنها شأن تأثير الدعاية على المستهلك، تميل إلى زيادة الشعور بلا معنى الناخب الفرد. إن تكرار الشعارات والتأكيد على العوامل التي لا شأن لها بالمسألة المطروحة تخرس قدراته النقدية. والمخاطبة الواضحة والعقلية لتفكيره أصبحت هي الاستثناء بدل أن تكون القاعدة في الدعاية السياسية ـ حتى في دعايتها لا يملك إلا الشعور بأن له أهمية بسيطة وضئيلة.

كل هذا لا يعنى أن الإعلان والدعاية السياسية تؤكدان صراحة على لا معنى الفرد بل بالعكس، إن الدعاية السياسية تتملق الفرد بأن تجعله يبدو مهما وبالتظاهر بأنها تستجيب لحكمه النقدي وبإحساسه بالتفرقة. ولكن الدعاية التي أتكلم عنها ليست كلها العوامل العقلانية في داعية الأحزاب والمرشحين المختلفين.

ولقد أضافت عوامل أخرى إلى عجز الفرد المتنامي. فالساحة الاقتصادية والسياسية أكثر تعقدا واتساعا عما اعتاد، والفرد قلت قدرته على النفاذ فيها. والتهديدات التي يواجه بها قد نمت أبعادها أيضا. والبطالة، بطالة ملايين عديدة، قد زادت من الشعور بالزعزعة. وبالرغم من تأييد المتعطلين بالوسائل العامة قد فعلت الكثير لموازنة نتائج البطالة، لا اقتصاديا فحسب بل سيكولوجيا أيضا. فان الحقيقة تظل من أن عبء البطالة بالنسبة لغالبية الناس صعب تحمله سيكولوجيا، وأن الخوف منها يلقى بظلاله على حياتهم كلها. إن الحصول على عمل ـ بصرف النظر عن نوع هذا العمل ـ يبدو للكثيرين أنه كل الذي يريدونه من الحياة فإنه شيء يجب أن يكونوا شاكرين به. ولقد زادت البطالة أيضا من تهديد المسنين. ففي أعمال عديدة، المطلوب هو الشاب فحسب بل حتى الشخص الذي بلا خبرة، وهذا يعنى أن أولئك الذين لا يزالون يستطيعون أن يتكيفوا دون صعوبة داخل التروس الصغيرة المطلوبة في هذا العمل بالذات.

ولقد أضاف تهديد الحرب إلى الشعور بالعجز الفردي، تأكدوا أنه كانت هناك أيضا حروب في القرن التاسع عشر. ولكن منذ الحرب الأخيرة، زادت إمكانيات الدمار زيادة هائلة، لقد زاد عدد الناس الذين قد يتأثرون بالحرب إلى درجة أنها تشمل كل فرد دون استثناء - حتى أن تهديد الحرب أصبح كابوسا يخيم على حياتهم ويزيد من شعورهم بالخوف والعجز الفردي وهو كابوس قد لا يشعر به ناس كثيرون قبل أن تكون بلادهم قد انخرطت في الحرب بالفعل.

إن "أسلوب" الفترة كلها يتمشى مع الصورة التي رسمتها. اتساع المدن التي يضيع فيها الفرد، الأبنية الشاهقة كجبال، البث السمعي المتصل للإذاعة، المانشتات الكبيرة التي تتغير ثلاث مرات في اليوم ولا تدع لأي إنسان أن يقرر ما هو المهم والاستعراضات التي تضم مائة فتاة بتوقيع يشبه دقات الساعة لاستئصال الفرد وتعمل أشبه بآلة قوية وأن كانت ناعمة، والإيقاع المنتظم لموسيقى الجاز - هي وغيرها من التفاصيل - تعبيرات عن كوكبة من الناس يواجه فيها الفرد تابعا ولا يمكن التحكم فيها وهو بالنسبة لها يكون مجرد جزيء بسيط، وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يوقع بقدمه أشبه بالجندي في الطابور العسكري. أنه يستطيع أن يفعل. لكن الشعور بالاستقلال والمعنى قد ولى.

والمدى الذي وصل إليه الشخص المتوسط في أمريكا وهو ممتلئ بالشعور نفسه بالخوف واللامعني يبدو أنه يجد تعبيرا في شعبية صور ميكي موس. ففي هذا الأفلام هناك موضوع واحد - بتنويعات عديدة - هو دائما: شيء صغير يواجه بخطر شيء قوى مهيمن يهدد بقتل أو ابتلاع الشيء الصغير. والشيء الصغير يهرب وينجح أحيانا في الهرب أو في إيذاء العدو. والناس قد لا يكونون مستعدين للنظر باستمرار في التنويعات العديدة لهذا الموضوع الواحد ما لم يمس شيئا قريبا جدا من حياتهم العاطفية. وأصبح أن الشيء هو وهذا الموقف الذي يستطيع أن يتوحد معه - ولكن بالطبع ، ما لم تكن هناك نهاية سعيدة لا يكون هناك انجذاب مستمر. والمتفرج يعيش كل مخاوفه ومشاعره بضئالة وفي النهاية يحصل على شعور مريح إلى أنه بالرغم من كل شيء سوف ينتقد بل وحتى سوف يقهر القوى. وعلى أي حال - وهذا الجزء ذو المعنى والمحزن لهذه "النهاية السعيدة" - يكمن خلاصة في قدرته على الهرب وفي الحوادث التي لا

يمكن التنبؤ بها التي تجعل من المستحيل على الوحش أن يلحق به.

إن الموقف الذي يجد الفرد نفسه فيه في عصرنا قد تنبأ به من قبل مفكرون ذوو رؤية في القرن التاسع عشر. لقد وصف كيركجور الفرد العاجز الممزق والذي تعذبه الشكوك المحاصر بشعور الوحدة واللاجدوى. ولقد صور نيتشه العدمية المقتربة التي ستصبح جلية في النازية ورسم صورة "إنسان فائق" كنفي للفرد الذي بلا معنى ولا اتجاه الذي رآه في الواقع. ولقد وجدت أطروحة عجز الإنسان أقصى تعبير عنها في أعمال فرانز كافكا فقد وصف في رواية "القلعة" الإنسان الذي يريد أن يلامس سكان القلعة الغامضين والمفروض فيهم أن يخبروه بما يفعل وأن يبينوا له مكانه في العالم. وكل حياته إنما بتألف في جهده المسعور لكي يلامسهم، لكنه لا ينجح إطلاقا ويترك وحيدا مع الشعور بالعقم المطلق والعجز التام.

والشعور بالعزلة والعجز التام عبرت عنه بجمال الفقرة التالية لجوليان جرين:

"إنني أعرف أننا لا شيء بالمقارنة بالعالم، إنني أعلم أننا لا شيء ولكن أن تكون لا شيء بشكل لا يقاس يبدو بشكل ما أنه يهيمن وفي الوقت نفسه يعاود التأكيد. إن تلك الأشكال، وتلك الأبعاد التي تند عن نطاق التفكير الإنساني هي إفراط في القوة تماما. فهل هناك شيء يمكن أن نلوذ به؟ وسط ذلك العماء للأوهام التي ننقذف فيها، هناك شيء يتنصب كشيء حقيقي ـ وهذا هو ـ الحب. كل ما عداه عدم، خواء فارغ. أننا نظل في هاوية مظلمة عميقة القرار. ونحن خائفون"(٥).

وعلى أي حال، فان هذا الشعور بالعزلة والعجز الفرديين كما عاشه أولئك الكتاب وكما يشعر به كثيرون ممن يسمون بالعصابيين ليس هو بالشيء الذي يدركه الشخص العادي المتوسط، وهذا مخيف للغاية. فهذا الشعور يطمسه الروتين اليومي لنشاطاته والتأكيد والاستحسان الذي يلقاه في علاقاته الخاصة أو الاجتماعية والنجاح في العمل وعدد من أشكال الإلهاء بأن "يتفكه" أو "يجرى صلات" أو يتنزه". غير أن الصفير في الظلام لا يحمل الضوء، فالوحدة والخوف والوحشية تظل، والناس لا يعودون يطيقونها إلى الأبد. إنهم لا يستطيعون أن يواصلوا تحمل عبء

"التحرر من"، يجب أن يحاولوا أن يهربوا من الحرية كلها ما لم يتمكنوا من التقدم من الحرية السلبية إلى الحرية الإيجابية. والدروب الاجتماعية الرئيسية للهرب في زماننا هي الخضوع لزعيم، كما حدث في البلدان الفاشية، والتطابق الاضطراري مع طرح هاتين الطريقتين الانموذجيتين اجتماعيا للهرب، على أن أطلب من القارئ أن يتابعني في بحث تعقدات الميكانيزمات من قبل في الفصول السابقة، ولكن حتى نفهم تماما الدلالة السيكولوجية للفاشية واصطباغ الإنسان بصبغة آلية في الديمقراطية الحديثة من الضروري أن نفهم الظواهر السيكولوجية لا بطريقة عامة فحسب، بل بتفاصيل وعيانية إجرائها. وقد يبدو هذا انعطافا عن الموضوع، لكنه بالفعل جزء ضروري في بحثنا كله. وكما أن الإنسان لا يستطيع تماما أن يفهم المشكلات السيكولوجية بدون أرضيتها الاجتماعية والحضارية، فإن الإنسان لا يستطيع بالمثل أن يفهم الظواهر الاجتماعية بدون معرفة الميكانيزمات ليكشف عما هو جار في الفرد ويبين أننا في جهدنا للهرب من الوحدة والعجز مستعدون لنتخلص من نفسنا الفردية إما بالخضوع لأشكال جديدة من السلطة أو بالتطابق الاضطراري مع النماذج المتقبلة.

هوامش الفصل الرابع

(١) من أجل مناقشة مفصلة لهذه المشكلة، قارن مقالة المؤلف "الأنانية وحب الذات" مجلة الطب العقلي، المجلد الثاني ، العدد ٤ نوفمبر ١٩٣٩" .

(٢) لقد اقترب سوليفان من هذه الصياغة في محاضراته. لقد ذكر أن الفترة السابقة علي المراهقة تتميز بظهور دوافع في العلاقات التي بين الأشخاص التي تكون من أجل نوع جديد من الإشباع محل الشخص الأخر "الرفيق" والحب في رأيه هو موقف يكون فيه إرضاء الحب مشابها تماما في المعني والرغبة لموقف الحبيب.

(٣) لقد وضع هيجل وماركس أساس فهم مشكلة الاغتراب . انظر بصفة خاصة مفهوم ماركس عن "صنمية السلع" و "اغتراب العمل"

(٤) هذا التحليل للتقدير الذاتي قد كتب عنه بوضوح وبجلاء ارنست شاتل في محاضرة لم تنشر عنوانها "الشعور بالنفس وبيع الشخصية".

(٥) جوليان جرين: "سجل شخصي - ١٩٢٨ - ١٩٣٩" نيويروك، ١٩٣٩.

الفصل الخامس
أساليب الهروب

لقد سرنا في بحثنا حتى الفترة الحالية وعلينا الآن أن نشرع في مناقشة الدلالة السيكولوجية للفاشية ومعنى الحرية في الأنظمة التسلطية وفي ديمقراطيتنا. وعلى أي حال، لما كان صدق حجتنا كله يتوقف على صدق مقدماتنا السيكولوجية، فانه يبدو من الملائم تفسير التيار العام للفكر وتخصيص فصل لمزيد من التفاصيل والبحث العيني للميكانيزمات السيكولوجية التي مسسناها مسا عابرا والتي سنناقشها فيما بعد. إن هذه المقدمات تقتضي بحثا مفصلا لأنها قائمة على مفاهيم تتناول القوى اللاشعورية والطرق التي تعبر بها في التبريرات العقلية ومعالم الشخصية، وهي مفاهيم سوف تبدو لكثير من القراء - إن لم يبد غريبة - على الأقل محتاجة ألي تناول أعمق.

وفي هذا الفصل أشير عمدا إلى علم النفس الفردي وإلى الملاحظات التي جرى التوصل إليها في الدراسات الدقيقة للأفراد بالإجراء التحليلي النفسي. وبالرغم من أن التحليل النفسي لم يرق إلى المثال الذي ظل لعدة سنوات مثال علم النفس الأكاديمي، أي استخدام المناهج التجريبية الخاصة بالعلوم الطبيعية، فإنه مع هذا نهج تجريبي على نحو شامل قائم على الملاحظة المقصودة لأفكار الفرد وأحلامه وشطحاته التي لا رقيب عليها. إن علم النفس يستخدم مفهوم القوى اللاشعورية لهو وحده القادر على أن ينفذ إلى التبريرات العقلية المشوشة التي نواجهها إما في تحليل الفرد أو في تحليل الحضارة. وإن عددا كبيرا من المشكلات المستعصية على الحل تختفي في التو إذا نحن أقلعنا عن الفكرة القائلة بأن الدوافع التي بها يؤمن الناس أنهم مدفوعون بها هي بالضرورة التي تدفعهم بالفعل إلى العمل والشعور والتفكير وهم يفعلون.

وهناك أكثر من قارئ سوف يثير التساؤل عما إذا كانت الاستكشافات التي يحرزها الأفراد بالملاحظة يمكن أن تنطبق على الفهم السيكولوجي للجماعات. وإن ردنا على هذا التساؤل هو بالإيجاب المؤكد. إن أي جماعة تتألف من أفراد ولا شيء سوي الأفراد، والميكانيزمات السيكولوجية التي تعمل في الأفراد. ونحن بدراستنا لعلم النفس الفردي كأساس لفهم علم النفس الاجتماعي، فإننا نقوم بشيء يمكن مقارنته بدراسة شيء يوضع تحت الميكروسكوب. وهذا يمكننا من اكتشاف التفاصيل الدقيقة للميكانيزمات السيكولوجية التي نجدها تعمل على مجال كبير في العملية الاجتماعية. وإذا لم يقم تحليلنا للظواهر الاجتماعية- السيكولوجية- على أساس الدراسة الفاصلة للسلوك الفردي، فانه ينقصه الطابع التجريبي ومن ثم ينقصه الصدق.

ولكن حتى لو اعترف المرء بان دراسة السلوك الفردي له مثل هذه الدلالة فانه قد يتساءل عما إذا كانت دراسة الأفراد الذين يطلقون عليهم عادة أسم العصابيين لها أي فائدة في النظر في مشكلات علم النفس الاجتماعي. مرة أخرى ، إننا نؤمن بأن هذا التساؤل يجب أن نجيب عليه بالإيجاب. إن الظواهر التي نلاحظها في الشخص العصابي لا تختلف من ناحية المبدأ عن تلك الظواهر التي نجدها في الشخص السوي. كل ما هنالك أنها أشد بروزا ووضوحا ومكشوفة اكثر لإدراك الشخص العصابي عما هي لدى الإنسان السوي الذي ليس على دراية بأي مشكلة تستدعي الدراسة.

وحتى يزداد هذا وضوحا، يبدو أن من المفيد أن نناقش بإيجاز مصطلحات عصابي وسوي أو صحي.

إن مصطلح سوي أو صحي يمكن تعريفه بطريقتين: أولا، من وجهة نظر المجتمع المعين، يمكن للإنسان أن يعتبر الشخص سويا أو صحيا إذا كان قادرا على تحقيق الدور الاجتماعي الذي عليه أن يقوم به في مجتمع معين. بطريقة أشد عيانية وزيادة على ذلك أنه قادر على المساهمة في إنتاج المجتمع أي يستطيع أن يقيم أسرة. ثانيا، من وجهة نظر الفرد. إننا ننظر إلى الصحة أو السوية على أنها الدرجة العظمى لنمو وسعادة الفرد.

فإذا كان بناء المجتمع المعين على نحو يقدم الإمكانية القصوى لسعادة الفرد، فان كلا النظريتين تتطابقان. وعلى أي حال، ليست هذه هي الحال في معظم المجتمعات التي نعرفها، بما في ذلك مجتمعنا. بالرغم من أنها تختلف في الدرجة التي تروج بها لأهداف النمو الفردي، يوجد فارق بين أهداف عمل المجتمع والتطور الكامل للفرد. هذه الحقيقة تقتضي أن نفرق بحدة بين مفهومي الصحة. المفهوم الأول محكوم بالضروريات الاجتماعية والأخر محكوم بالقيم والمعايير الخاصة بهدف الوجود الفردي.

ولسوء الحظ كثيرا ما نهمل هذه التفرقة. ومعظم أطباء العقل يأخذون بناء مجتمعهم الخاص أخذا صارما حتى أنه يبدو لهم أن الشخص غير المتكيف تماما يعنى اتصافه بأنه أقل في القيمة. ومن جهة أخرى، الشخص الحسن التكيف مفترض فيه أنه الشخص الأكثر قيمة في إطار سلم القيم الاجتماعية. وغالبا ما يكون متكيفا على نحو سليم ولكن على حساب تسليم نفسه لكي يصبح الشخص العصابي بأنه شخص ليس مستعدا للتسليم تماما في معركة نفسه. تأكد أن محاولته لإنقاذ نفسه الفردية ليست ناجحة، وبدل أن يعبر عن نفسه بشكل مثمر، يبحث عن الخلاص من خلال الأعراض العصابية وعن طريق الانسحاب إلى حياة خالية. ومع هذا، من وجهة نظر القيم الإنسانية، أنه اقل تعرضا للشلل عن نوع الشخص السوي الذي فقد ذاته تماما، فلا حاجة إلى القول بأن هناك أشخاص ليسوا عصابيين ومع هذا لم يغرقوا فرديتهم في عملية التكيف. ولكن الوصمة الملصقة بالشخص العصابي لا تبدو لنا لها أساس ومبررة إلا إذا كنا نفكر في العصابي في إطار الفاعلية الاجتماعية. بالنسبة للمجتمع كله لا يمكن تطبيق مصطلح العصابي بهذا المعني الأخير نظرا لأن المجتمع لا يستطيع أن يوجد إذا لم يسلك أعضاؤه اجتماعيا. وعلى أي حال، من وجهة نظر القيم الانسانية، يمكن للمجتمع أن يسمى عصابيا بمعنى أن أعضاءه مشلولون في عملية نمو شخصيتهم. ولما كان مصطلح عصابي يستخدم في الغالب للإشارة إلى نقص في القيام بالوظيفة الاجتماعية، فإننا نفضل ألا نتحدث عن مجتمع في إطار كونه عصابيا. بل بالأحرى في إطار كونه معاديا للسعادة الإنسانية والتحقق الذاتي.

إن الميكانيزمات التي سوف نبحثها في هذا الفصل هي ميكانيزمات الهروب الناجمة عن زعزعة الفرد المنعزل.

فإذا حدث وتقطعت الروابط الأولية التي تعطي للإنسان الأمان، وإذا حدث أن واجه الفرد العالم الذي خارجه كذاتية منفصلة تماما، فان أمامه اتجاهين حيث أن عليه أن يقهر الحالة التي لا تطاق، حالة العجز والوحدة. يستطيع في اتجاه منهما أن يتقدم إلى "الحرية الإيجابية"، ويستطيع أن يتعلق على نحو تلقائي بالعالم في الحب والعمل، في التعبير الأصلي عن القدرات العاطفية والحسية والعقلية، وهكذا يستطيع أن يصبح مرة أخرى متحدا مع الإنسان والطبيعة ونفسه دون أن يتنازل عن الاستقلال والتكامل الخاصين بنفسه الفردية. والاتجاه الأخر أمامه هو التقهقر والكف عن الحرية ومحاولة قهر وحدته عن طريق استئصال الهوة التي تنشأ بين نفسه الفردية والعالم. وهذا الاتجاه الثاني لا يوحده إطلاقا بالعالم بالطريقة التي كان مرتبطا بها قبل أن يبزغ باعتباره "فردا"، لأن حقيقة انفصاله لا يمكن قلبها، إنها هرب من موقف لا يطاق يجعل الحياة مستحيلة إذا ما استطالت. وهذا الاتجاه للهروب هو لهذا يتميز بطابعه الارغامي مثل كل هرب من الخطر المهدد، كما أنه يتميز أيضا بالتنازل التام بشكل أو بأخر عن الفردية وتكامل النفس. ومن ثم فهو ليس حلا يفضي إلى السعادة والحرية والإيجابية، أنه من ناحية المبدأ حل يوجد في كل الظواهر العصابية إنه يسكن من القلق الذي لا يطاق ويجعل الحياة ممكنة بتجنب الخطر، ومع هذا لا يحل المشكلة الواردة ويدفع له الثمن بنوع من الحياة لا يتألف في الأغلب إلا من النشاطات الآلية والاضطرارية.

وبعض ميكانيزمات الهروب هذه ذات أهمية اجتماعية بسيطة نسبيا، ونحن لا نجدها بأي درجة ملحوظة إلا في الأفراد ذوى الاضطرابات الذهنية والعاطفية الشديدة. ولن أناقش في هذا الفصل سوى تلك الميكانيزمات التي لها دلالة حضارية والتي سوف نتناولها في الفصول التالية: النظام الفاشي من جهة والديمقراطية الحديثة من جهة أخرى[1].

(١) النزعة التسلطية

الميكانيزم الأول للهروب من الحرية الذي أعتزم تناوله هو الميل إلى التخلي عن استقلال النفس الفردية ودمج النفس في شخص آخر خارج النفس للحصول على القوة التي تنقص النفس الفردية. أو إذا عبرنا عن هذا على نحو آخر قلنا إنه البحث عن "روابط ثانوية" جديدة كبديل عن الروابط الأولية التي ضاعت.

وأشد الأشكال المميزة لهذا الميكانيزم نجدها في الرغبة في الخضوع والهيمنة، أو كما يفضل أن نعبر عنه في الرغبات المازوكية والسادية الموجودة بدرجات متفاوتة في الأشخاص السويين والعصابيين على السواء. وسوف نبدأ أولاً بوصف هذين الميلين ثم نحاول أن نبين أن كلا هذين الميلين هرب من وحدة لا تطاق.

إن أشد الأشكال تكرارا التي تظهر الرغبات المازوكية هي مشاعر الدونية والعجز واللاجدوي الفردية. إن تحليل الأشخاص المحاصرين بهذه المشاعر يبين أنه على حين أنهم يشكون شعوريا من هذه المشاعر ويريدون التخلص منها، فان قوة ما داخلهم تدفعهم لاشعوريا إلى الشعور بالدونية واللاجدوي. إن مشاعرهم هي أكثر من مجرد تحققات لأوجه نقص وضعف فعلية "بالرغم من محاولة تبريرها في العادة"، هؤلاء الأشخاص يظهرون ميلا إلى التقليل من أنفسهم ولا إلى فعل ما يريدون، بل يميلون إلى الخضوع لأوامر هذه القوى الخارجية سواء كانت هذه الأوامر واقعية أو مختلقة. وفى الغالب هم عاجزون تماما عن معايشة شعور "أنا أريد" أو التحكم فيه أو السيطرة عليه.

ونحن نجد في أشد الحالات تطرفا ـ وهناك الكثير منها ـ بجانب هذه الميول للتقليل من شأن النفس والخضوع للقوى الخارجية ميلا لإيذاء النفس وجعلها تعاني.

هذا الميل يمكن أن يتخذ عدة أشكال. فنحن نجد أن هناك أشخاصا ينخرطون في توجيه الاتهام للذات ونقدها مما لا يستطيع حتى أعداؤهم أن يوجه إلا بالكاد. وهناك آخرون ـ مثل العصابين الاضطراريين ـ يميلون إلى تعذيب أنفسهم بالطقوس والافكار القهرية. ونحن نجد في نمط معين من الشخصية العصابية ميلا إلى المرض جسمانيا وهو ينتظر ـ شعوريا أو لا شعوريا ـ المرض كما لو كان هدية من الآلهة. وفي الغالب يتعرضون لحوادث ما كان يمكن أن تقع ما لم يكونوا قد صاغوا ميلا شعوريا للتعرض لها. وهذه الميول الموجهة ضد أنفسهم غالبا ما تتكشف في صور ليست صريحة تماما أو في أشكال درامية. مثلا، هناك أشخاص عاجزون عن الجواب عن الأسئلة في امتحان عندما تكون الأسئلة معروفة لهم تماما في

وقت الامتحان بل وحتى بعد ذلك. وهناك آخرون يقولون أشياء تضايق أولئك الذين يحبونهم أو الذين يعتمدون عليهم بالرغم من أنهم يشعرون بالفعل بشعور المودة نحوهم ولا يقصدون أن يقولوا مثل تلك الأشياء. ومع مثل هؤلاء الناس يكاد يبدو الأمر كما لو كانوا يتبعون نصيحة يقولها عدو ليتصرفوا بمثل هذه الطريقة لكي يكونوا صارمين مع أنفسهم.

وغالبا ما تستشعر الميول المازوكية على أنها مرضية أو لا عقلانية بشكل واضح. والأكثر تكرارا أن هذه الميول تفسر عقلانيا بمبررات. ويجرى تصور التبعية المازوكية على أنها الحب أو الإخلاص، والمشاعر الدونية على أنها تعبير دقيق عن القصور الفعلي ومعاناة الإنسان على أنها ترجع تماما إلى ظروف لا تتغير.

وبجانب هذه الميول المازوكية نجد أن الميول التي هي عكسها تماما ألا وهي الميول السادية توجد عادة في النوع نفسه من الأشخاص. وهذه الميول تتباين في القوة وهي مدركة على نحو أو آخر، ومع هذا فهي ليست مفتقدة إطلاقا. ونحن نجد ثلاثة أنواع من الميول السادسة مترابطة بشدة بشكل ما. النوع الأول هو الذي يجعل الآخرين يعتمدون على المرء وتكون لهم قوة مطلقة غير مقيدة عليهم حتى أنها لا تجعل منهم سوى آلات، تجعل منهم "صلصالا في يد صانع الآنية". والنوع الثاني لديه دافع لا ليهيمن على الآخرين بهده الطريقة المطلقة. بل لاستغلالهم والسرقة منهم واستنزافهم وقضم أي شيء يمكن أكله فيهم إن جاز مثل هذا القول. ويمكن أن تشير هذه الرغبة إلى الأشياء المادية بمثل ما تشير إلى أشياء الروحية مثل الصفات العاطفية والعقلية التي على الإنسان أن يقدمها. وهناك نوع ثالث من الميل السادي هو الرغبة في جعل الآخرين يعانون أو أن يروهم يعانون. ويمكن لهذه المعانة أن تكون جسمانية ولكنها في الغالب تكون معاناة ذهنية، وهدفها أن تؤدي الآخرين تماما وأن تذلهم وأن تربكهم أو تراهم في مواقف مذلة ومربكة.

ولأسباب واضحة، عادة ما يكون الشعور بالميول السادية أقل وتبريرها عقلانيا أكثر من الميول المازوكية اللامؤذية اجتماعيا، وغالبا ما يجرى تغطيتها تماما بصياغات من رد الفعل بشأن الطيبة المفرطة أو العناية الشديدة بالآخرين. ومن أكثر التبريرات ترددا التبرير التالي: "إنني

أفرض عليك قواعدي لأنني أعرف أفضل الأمور بالنسبة لك ولمصلحتك عليك أن تتبعني دون معارضة" أو "إنني فريد وعجيب حتى أن لي الحق أن أتوقع أن يصبح الآخرون معتمدين علي" وهناك تبرير عقلي غالبا ما يغطي الميول الاستغلالية هو "لقد فعلت الكثير من أجلك والآن أنا مخول لي أن آخذ منك ما أريد". وأكثر أنواع الدوافع السادية عدوانية يجد أشد تبرير له في شكلين: "لقد نلت الأذى من الآخرين وليست رغبتي في توقيع الأذى بهم سوى مقابلة الأذى بمثله" أو "إنني بتوجيه الضربة أولا إنما أدافع عن نفسي أو عن أصدقائي ضد خطر التعرض للأذى".

وهناك عامل في علاقة الشخص السادي بموضوع ساديته غالبا ما يهمل ومن ثم فهو يستحق تأكيدا خاصا هنا ألا وهو: تبعيته لموضوع ساديته.

فبينما نجد تبعية الشخص المازوكي واضحة، فان توقفنا بالنسبة للشخص السادي بالعكس تماما: فهو يبدو من القوة والهيمنة وموضوع ساديته يبدو من الضعف والخنوع حتى أنه يصعب أن نفكر في أن القوي يعتمد على الشخص الذي يهيمن هو عليه. ومع هذا فان التحليل الدقيق يبين أن هذا صحيح. إن السادي يحتاج إلى الشخص الذي يتحكم فيه، إنه يحتاج إليه لدرجة مميتة حيث أن شعوره بالقوة كامن في أنه سيد إنسان ما. وقد تكون هذه التبعية لا شعورية تماما. وهكذا - مثلا - قد يعامل رجل زوجته بشكل سادي للغاية ويقول لها مرارا إنها تستطيع أن تترك البيت في أي يوم وأنه سيكون سعيدا للغاية لو فعلت. وغالبا ما تسحق حتى أنها لا تجرؤ أن تقوم بمحاولة لترك البيت ولهذا فهما يواصلان الاعتقاد بأن ما يقوله صحيح. ولكن لو أبدت هي شجاعة بما فيه الكفاية فتعلن أنها ستتركه، فقد يحدث شيء غير متوقع تماما بالنسبة لكليهما: إنه يصبح يائسا محطما ويترجاها ألا تتركه، إنه سوف يقول إنه لا يستطيع أن يحيا بدونها، وسوف يعلن كم هو يحبها وما إلى ذلك. وعادة، لما كانت خائفة من تأكيد نفسها بأي طريقة، فإنها تميل إلى تصديقه، وتغير قراراها وتبقي، وعند هذه النقطة تبدأ اللعبة من جديد. إنه يستأنف سلوكه القديم، وهي تجد أن الأمر يزداد صعوبة في البقاء معه، فتنفجر مرة أخرى، وينهار هو ثانية، وهكذا عدة مرات.

وهناك آلاف مؤلفة من الزيجات والعلاقات الشخصية الأخرى تتكرر فيها هذه الدائرة عدة مرات والدائرة السحرية لا تتكسر، فهل هو يكذب عندما يقول لها إنه يحبها كثيرا لدرجة إنه لا يستطيع أن يحيا بدونها؟ بالنسبة للحب الأمر كله متوقف عما يعنيه بالحب. وبالنسبة إلى تأكيده أنه لا يستطيع أن يحيا بدونها فهل هذا صحيح تماما - وبالطبع لا نأخذ كلامه حرفيا - انه لا يستطيع أن يحيا بدونها - أو على الأقل بدون شخص أخر يشعر بأنه الأداة العاجزة في يديه. وبينما في مثل هذه الحالة لا تبدو المشاعر الخاصة بالحب إلا عندما تتعرض العلاقة لخطر الانفصام، وفي حالات أخرى "يحب" الشخص السادي بوضوح تام أولئك الذين يهيمن عليهم بقوته. وسواء كان هذا الشخص زوجته أو طفلة أو مساعدة أو ندلا أو شحاذا في الطريق، هناك شعور بـ "الحب" بل والعرفان بالجميل لموضوعات هيمنته. قد يعتقد أنه يرغب في الهيمنة على حياتهم لأنه يحبهم كثيرا. **وهو بالفعل "يحبهم" لأنه يهيمن عليهم.** وهو يرشدهم بالأشياء المادية أو بالمدح أو بتأكيدات الحب أو التظاهر بالذكاء والبراعة أو بإظهار الاهتمام. وقد يعطيهم كل شيء - كل شيء فيما عدا شيء واحد: الحق في أن يكونوا أحرارا مستقلين. وهذه الإحاطة غالبا ما نجدها بصفة خاصة في علاقة الأباء بالأبناء. في هذه العلاقة نجد أن موقف الهيمنة - والملكية - يغطى بما يبدو أنه الرعاية "الطبيعية" أو الشعور بحماية الطفل. والطفل يوضع في قفص ذهبي، ويمكنه الحصول على كل شيء بشرط ألا يريد مغادرة القفص. ونتيجة هذا في الغالب خوف عميق من الحب من جانب الطفل عندما يكبر حيث أن "الحب" يتضمن عنده الحبس والحيلولة بينه وبين السعي إلى الحرية.

وتبدو السادية في عين العديد من الملاحظين أقل بعثا للحيرة عن المازوكية، فان يريد المرء أن يؤذى الآخرين أو يهيمن عليهم يبدو - وإن لم يكن بالضرورة - شيئا طيبا بل وطبيعيا تماما. ولقد افترض هوبز من أجل "تضمين عام للبشرية كلها" وجود "رغبة دائمة لا تهجع للقوة وراء القوة وهي رغبة لا تنقطع إلا بالموت"[٢] فعنده أن الرغبة في القوة ليست لها أي صفة شيطانية بل هي نتيجة عقلانية على نحو كامل لرغبة في اللذة والأمان. ومن هوبز إلى هتلر الذي شرح الرغبة في السيطرة على أنها النتيجة المنطقية لصراع الأنسب للبقاء المشروط بيولوجيا، جرى شرح

يتجاوز ما هو واضح. وعلى أي حال تبدو الميول المازوكية الموجه ضد النفس على أنها لغز. فكيف يمكن للإنسان أن يعرف أن الناس لا يكتفون بالرغبة في تقليل وإضعاف وإيذاء أنفسهم بل يستمتعون بهذا أيضا؟ ألا نناقض ظاهرة المازوكية مع صورتنا الكلية عن النفس الإنسانية وهى موجهة نحو اللذة والحفاظ على الذات؟ كيف يمكن للإنسان أن يشرح أن بعض الناس ينجذبون إلى ويميلون إلى إحداث ما يبدو أننا جميعا نود بكل جهد أن نتجنبه: الألم والمعاناة؟

وعلى أي حال، هناك ظاهرة تبرهن على أن المعاناة و الضعف يمكن أن يكونا هدف السعي الإنساني: ظاهرة **الانحراف المازوكي**. هنا نجد أن الناس يريدون بوعي تام أن يعانوا بطريقة أو بأخرى وان يستمتعوا بهذا. في الانحراف المازوكي يشعر الشخص بالإثارة الجنسية عندما يعانى الألم الموقع علية من شخص أخر. لكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للانحراف المازوكي فكثيرا ما نجد أن هذا ليس هو المعانة الفعلية من الألم والتي يجرى البحث عنها بل الإثارة والإشباع الناجمين عن التقيد جسمانيا وجعل الشخص ضعيفا "أخلاقيا" وذلك بان يعامل أو يخاطب على أنه طفل صغير أو عن طريق توبيخه وإذلاله بطرق مختلفة. وإننا نجد في الانحراف السادي الإشباع مستمدا من الطرق المقابلة أي من إيذاء الأشخاص الآخرين جسمانيا ومن ربطهم بالحبال والسلاسل أو من إذلالهم بالأفعال أو الكلمات.

وقد استرعى الانحراف المازوكي بمتعته الواعية والمقصودة مع الألم أو الإذلال انتباه علماء النفس والاكتئاب قبل ظهور الشخصية المازوكية "أو المازوكية الأخلاقية" وعلى أي حال، زيادة على ذلك، يتبين الإنسان كيف أن الميول المازوكية من النوع الذي وصفناه أولا وثيق الصلة جدا بالانحراف الجنسي وان كلا نمطي المازوكية هما شيء واحد والظاهرة نفسها أساسا.

ولقد افترض بعض علماء النفس انه لما كان هناك أناس يريدون أن يخضعوا وان يعانوا فلابد أن هناك "غريزة لها هذا الهدف بالذات. وعلماء الاجتماع من أمثال فيركاند قد توصلوا إلى النتيجة نفسها. وكان أول من حاول مزيدا من التفسير النظري الشامل هو فرويد. لقد اعتقد أصلا أن

المازوكية ـ السادية هي أساسا ظاهرة جنسية. فلما كان قد لاحظ الممارسات المازوكية ـ السادية في الأطفال الصغار، افترض أن المازوكية ـ السادسة هي "انحراف جزئي" يظهر بانتظام في تطور الغريزة الجنسية. وقد اعتقد أن الميول المازوكية ـ السادية في البالغين إنما ترجع إلى تثبيت في التطور النفسي الجنسي لشخص ما على مستوى مبكر أو عند نكوص متأخر. وفيما بعد، اصبح فرويد اكثر إدراكاً لأهمية هذه الظواهر التي اسماها المازوكية الخلقية، وهي ميل للمعاناة لا جسمانيا بل ذهنيا. وأكد أيضا أن الميول المازوكية والسادية توجد دائما معاً بالرغم من تناقضها الظاهري. وعلى أي حال، غير تفسيره النظري عن الظواهر المازوكية. فلما كان قد افترض وجود ميل معطي بيولوجيا للتدمير يمكن توجيهه إمّا ضد الآخرين أو ضد المرء، فقد اقترح أن المازوكية هي أساسا نتاج ما يسمى بغريزة الموت. ولقد اقترح أكثر من هذا أن هذه الغريزة الخاصة بالموت التي لا نستطيع أن نلاحظها مباشرة، تمتزج بالغريزة الجنسية وفي هذا الامتزاج تظهر على شكل مازوكية اذا كانت موجهة ضد الشخص وعلى شكل سادية إذا كانت موجهة ضد الآخرين. ولقد افترض أن هذا الامتزاج ذاته بالغريزة الجنسية يحمي الإنسان من التأثير الخطر الذي قد تحدثه غريزة الموت غير الممتزجة بالغريزة الجنسية. بإيجاز شديد، ليس أمام الإنسان في نظر فرويد سوى إختيار. أما تدمير نفسه أو تدمير الآخرين إذا فشل في مزج التدميرية بالجنس. وهذه النظرية مختلفة أساسا عن افتراض فرويد الأصلي عن المازوكية ـ السادية فهناك كانت المازوكية السادية أساسا ظاهرة جنسية، ولكنها في كانت المازوكية ـ السادية أساسا ظاهر جنسية، ولكنها في النظرية الجديدة هي أساسا ظاهرة لا جنسية، ولا يرجع فيها العامل الجنسي إلا إلى امتزاج غريزة الموت بالغريزة الجنسية.

وبالرغم من أن فرويد ظل سنين عديدة لا يوجه سوى انتباه ضئيل لظاهرة العدوان اللاجنسي، فان الفرد ادلر قد وضع الميول التي نبحثها هنا في قلب مذهبه، لكنه لم يتناولها على أنها مازوكية ـ سادية، بل على أنها "مشاعر بالدونية" و "رغبة في القوة". إن ادلر لم ير سوى الجانب العقلاني في هذه الظواهر. وبينما نحن نتحدث عن ميل لاعقلاني إلى التقليل من شأن النفس وجعلها ضئيلة، يفكر هو في المشاعر بالدونية كرد فعل ملائم للدونيات الفعلية مثل الدونيات العضوية أو عجز الطفل العام.

وبينما نحن نعتقد أن الرغبة في القوة هي تعبير عن دافع لاعقلاني للتحكم في الآخرين، ينظر ادلر إليها كلية من الجانب العقلاني ويتحدث عن الرغبة في القوة كرد فعل مناسب يؤدى وظيفة حماية الفرد ضد الأخطار المتولدة عن زعزعته ودونيته. ونحن نجد أن ادلر هنا ـ كما هو دائما ـ لا يستطيع أن يرى أبعد من التحديدات الغرضية والعقلانية للسلوك الإنساني، وبالرغم من انه قد ساهم ببصائر قيمة في تعقدات الدافع، ظل دائما على السطح ولم يغص أبدا في هاوية الدوافع اللاعقلانية كما فعل فرويد.

ولقد ظهرت في آداب التحليل النفسي نظرة مختلفة عن فرويد يمثلها تيودوررايك [٣]وكارن هورني[٤] وشخصي[٥].

وبالرغم من أراء رايك تقوم على أساس المفهوم الأصل لنظرية فرويد في اللبيدو، فانه قد أشار إلى أن الشخص الماوزكى يبحث عن اللذة بشكل أقصى وأن الألم الذي يعانيه هو نتاج ثانوي وليس هدفنا في ذاته. وكانت هورني أول من أعطى وضعا كاملا ومفصلا لمعالم الشخصية المازوكية واعتبارها من الناحية النظرية نتيجة تكوين الشخصية الشاملة. وهي كما في كتاباتها، وكما هو في رأيي، بدل الاعتقاد بان معالم الشخصية المازوكية كامنة في الانحراف الجنسي، يفهم هذا الانحراف الجنسي على أنه التعبير الجنسي عن الميول النفسية التي تنصب في نوع معين من تكوين الشخصية.

وأصل الآن إلى السؤال الرئيسي: ما هو جذر كل من الانحراف المازوكي ومعالم الشخصية المازوكية؟ بل أبعد من هذا، ما هو الجذر المشترك لكلا الرغبات المازوكية والسادية؟

إن الاتجاه الذي يسير فيه الجواب سبق لنا أن أوحينا به في بداية هذا الفصل. فكلا الرغبات المازوكية تميل إلى مساعدة الفرد على الهرب من شعوره الذي لا يطاق بالوحدة والعجز. إن الملاحظات التحليلية النفسية والتجريبية الأخرى للأشخاص المازوكيين تبرهن بوضوح "والتي لا أستطيع أن استشهد بها هنا بدون أن أتجاوز نطاق هذا الكتاب" على أنهم ممتلئون رعبا ما تغطيه المشاعر التعويضية عن السمو والكمال. وعلى أي حال، إذا ما نفذ المرء فحسب عمقا في الديناميات اللاشعورية لمثل هذا الشخص فانه سيجد هذه المشاعر حتما. أن الفرد يجد نفسه "حرا"

بالمعنى السلبي، أي يجد نفسه وحيدا مع نفسه وصفا له دلالته من رواية دوستويفسكي (الاخوة كرامازوف) - ليست لديه "حاجة اكثر إلحاحا من الحاجة إلى أنه يجد إنسانا يستسلم له بأسرع ما يمكن، هدية الحرية تلك التي ولد بها هو، المخلوق التعس". إن الفرد المذعور يبحث عن شخص ما أو شيء ما يربط نفسه به، انه لا يستطيع أن يتحمل أن يستمر في أن يكون نفسه الفردية، وهو يحاول مسعورا أن يتخلص منها وأن يشعر بالأمان مرة أخرى بالتخلص من حمله: النفس.

والمازوكية هي طريق واحد نحو هذا الهدف. والأشكال المختلفة التي تشكل بها الرغبات المازوكية لها هدف واحد: **التخلص من النفس الفردية، فقد النفس**، بقول أخر: **التخلص من عبء الحرية**. وهذا الهدف واضح في تلك النزعات المازوكية التي يبحث فيها الفرد عن الخضوع لشخص أو لقوة يشعر بأنه أو أنها ذات قوة هائلة مهيمنة. (ويحدث أن الاقتناع بقوة أعظم لشخص أخر يفهم دائما بشكل نسبي. فهو يمكن أن يقوم إما على القوة الفعلية للشخص الأخر، أو على اقتناع باللاجدوى والعجز التامين للشخص وفي الحالة الأخيرة قد يكون لفأر أو ورقة شجر صفات الإرعاب) وفي الأشكال الأخرى للنزعات المازوكية، يكون الهدف الرئيسي هو نفسه.

ففي الشعور المازوكي بالضآلة نجد ميلا يفيد في زيادة الشعور الأصلي باللامعنى. فكيف نفهم هذا؟ هل نفترض أن الإنسان بجعل الخوف أسوأ إنما يحاول أن يشفى منه؟ في الحقيقة ، هذا ما يفعله الشخص المازوكي. فطالما أنني أصارع بين رغبتي في أن أكون مستقلا وقويا وبين شعوري باللامعني او العجز فإنني واقع في أحبولة صراع معذب. فإذا نجحت في تحقير نفسي الفردية حتى تصبح لا شيء فإنني أستطيع أن أفهم الإدراك بانفصالي كفرد، أستطيع أن أنقذ نفسي من هذا الصراع. إن الشعور بالضآلة والعجز التامين هو طريق نحو هذا الهدف، وان يبتلعني الألم والغضب هو طريق آخر، وأن تقهرني أثار السُّكر هو طريق ثالث. وشطحة الانتحار هي الأمل الأخير إذا لم تنجح كل الوسائل الأخرى في إحداث التخفف من عبء الوحدة.

إحداث التخفف من عبء الوحدة.

وتكون هذه النزعات المازوكية في ظل ظروف معينة ناجحة نسبيا. فإذا وجد الفرد نماذج حضارية تشبع هذه النزعات المازوكية (مثل الخضوع لـ "زعيم" في الأيديولوجيا الفاشية) فإنه يحصل على بعض الأمن بأن يجد نفسه متحدا مع ملايين الاخرين الذين يشاركونه مشاعره. ولكن حتى في هذه الحالات لا يعود "الحل" المازوكي حلا بأكثر ما تكون التجليات العصابية حلا: إن الفرد ينجح في استئصال المعاناة الواضحة ولكنه لا ينجح في محو الصراع الضمني والشقاء الصامت. وعندما لا تجد النزعة المازوكية أنموذجا حضاريا أو عندما تتجاوز ـ كميا ـ القدر المتوسط من المازوكية في الجماعة الاجتماعية للفرد، فان الحل المازوكى لا يتحول حتى إلى شيء في إطار نسبي إنه ينبع من موقف لا يطاق ويميل إلى قهره ويترك الفرد في فخ المعاناة الجديدة. فلو كان السلوك الإنساني دائما عقلانيا وغرضيا، لكانت المازوكية بلا تعبير عنها شأن التجليات العصابية بصفة عامة. وعلى أي حال، هذا هو ما علمتنا إيّاه دراسة الاضطرابات العاطفية والذهنية: إن السلوك الإنساني يمكن أن يبعث نزعات يسببها القلق أو حالة لا تطاق أخرى للعقل وان هذه النزعات تميل إلى قهر هذه الحالة العاطفية ومع هذا فكل ما تفعله هو تغطية تجلياتها الجلية أو حتى ليست هذه التجليات. إن التجليات العصابية تشبه السلوك اللاعقلاني ساعة الخطر. وهكذا فان الإنسان المحاصر بالنيران يقف في نافذة حجرية ويصرخ طالبا المساعدة، ناسيا تماما انه ما من أحد يستطيع أن يسمعه وانه لا يزال في استطاعته أن يهرب عن طريق الدرج الذي سوف يشتعل هو الآخر في خلال دقائق قليلة. إنه يصرخ لأنه يريد أن ينقذ، ولوهلة يبدو أن هذا السلوك خطوة في طريق إنقاذه ـ ومع هذا فانه ينتهي بكارثة كاملة. وبالطريقة نفسها نجد أن النزعات المازوكية تسببها الرغبة في التخلص من النفس الفردية بكل نقصها وصراعاتها ومخاطرها وشكوكها ووحدتها التي لا تطاق، غير أنها لا تنجح إلا في إزالة اشد الآلام بروزا أو تفضي إلى معاناة أشد. إن لاعقلانية المازوكية شأنها في هذا شان جميع التجليات العصابية الأخرى تقوم في عدم جدوى الوسائل المستخدمة لحل موقف انفعالي شديد.

هذه الاعتبارات تشير إلى اختلاف هام بين النشاط العصابي والنشاط

العقلاني. ففي النشاط العقلاني تتطابق النتيجة مع دافع النشاط - الإنسان يسلك لكي يحصل على نتيجة معينة. وفي النزعات العصابية يسلك الإنسان انطلاقا من قسر له طابع سلبي أساسا: الهرب من موقف لا يطاق. والنزعات تميل في اتجاه لا يكون إلا حلا خاليا. وبالفعل أن النتيجة متناقضة مع ما يريد الشخص أن يحرزه، القسر للتخلص من شعور لا يطاق قوي لدرجة أن الشخص غير قادر على اختيار خط للسلوك يمكن أن يكون حلا غير أن يكون حلا خياليا.

وما هو وارد هنا بالنسبة للمازوكية هو أن الفرد مساق بشعور لا يطاق بالوحدة واللامعنى. وهو حينئذ يحاول أن يقهره بالتخلص من نفسه (كذاتية سيكولوجية لا كذاتية فسيولوجية)، وطريقته لتحقيق هذا هو التقليل من نفسه والمعاناة وجعل نفسه بلا معنى تماما. غير أن الألم والمعاناة ليسا هما ما يريده، الألم والمعاناة هما الثمن الذي يدفعه لهدف يحاول مضطرا أن يحرزه. والثمن غال. عليه أن يدفع المزيد تلو المزيد مثل الكادح ولا يحصل إلا على مزيد من الديون دون أن يحصل على ما قد دفع من أجله: السلام والسكينة.

لقد تحدثت عن الانحراف المازوكي لأنه يبرهن دون أدنى شك على أن المعاناة شيء يمكن السعي إليه. وعلى أي حال، ليست المعاناة في الانحراف المازوكى مثل المازوكية الأخلاقية هي الهدف الحقيقي، ففي كلا الحالتين أنها هي وسيلة لغرض: نسيان النفس. والفرق بين الانحراف، إنّما يعبّر عن اتجاه التخلص من نفس الإنسان من خلال وسيط الجسم ومرتبط بالمشاعر الجنسية. بينما في المازوكية الأخلاقية، تأخذ الاتجاهات المازوكية بخناق الشخص كله وتميل إلى تدمير كل الأهداف التي تحاول ألانا بوعي أن تحققها، في الانحراف نجد أن النزعات المازوكية مفيدة بالمجال الجسماني بشكل أو بآخر، زيادة على ذلك، إنها وهي ممتزجة بالجنس تشارك في تخفيف التوتر الحادث في المجال الجنسي، ومن ثم فإنها تجد نوعا ما من التخفيف المباشر.

إن تعديم النفس الفردية ومحاولة قهر الشعور الذي لا يطاق بالعجز ليسا إلا جانبا من النزعات المازوكية. والجانب الآخر هو محاولة أن يصبح الإنسان جزءا من كل اكبر واعظم خارج النفس ينغمر فيه

ويشارك فيه. ويمكن لهذه القوة أن تكون شخصا أو مؤسسة أو إلها أو أمة أو ضمير أو قهرا نفسيا. والإنسان وقد أصبح جزءا من قوة يستشعر بها على أنها قوية وخالدة وعظيمة بشكل لا يهتز إنما يشارك في قوتها وعظمتها. أن الإنسان يسلم نفسه ويتخلى عن كل قوة وكبرياء مرتبطين بها، الإنسان يفقد تكامله كفرد ويسلم الحرية، غير أن الإنسان يحرز أمانا جديدا وكبرياء جديده في المشاركة في القوة التي ينغمر فيها. والإنسان أيضا يحصل على الأمان ضد عذاب الشك. إن الشخص المازوكي - سواء كان سيده سلطة خارج نفسه أم قد تبطن سيده كضمير أو كقهر نفسي - ينقذ من الشك: أي قرار يتخذ. وهو أيضا ينقذ من الشك في معنى حياته أو من يكون "هو". هذه الأسئلة تحظى بجواب عن طريق العلاقة بالقوة التي ارتبط بها. إن معنى حياته وذاتية نفسه يتحددان بالكل الأكبر الذي انغمرت فيه النفس.

أن الروابط المازوكية مختلفة أساسا عن الروابط الأولية، فالروابط الأولية هي تلك التي توجد قبل أن تصل عملية الاصطباغ بصبغة فردية اكتمالها. إن الفرد لا يزال جزءا من عالمه "هو" الطبيعي والاجتماعي، انه لم يبزغ بعد تماما من محيطه. إن الروابط الأولية تعطيه أمانا أصيلا ومعرفة تامين هو ينتمي. إن الروابط المازوكية فهي الهرب. إن النفس الفردية قد بزغت، لكنها عاجزة عن تحقيق حريتها، إنها مستوعبة بالقلق والشك وشعور بالعجز. والنفس تحاول أن تجد الآمان في "الروابط الثانوية" كما يمكن أن نسمي الروابط المازوكية، غير أن هذه المحاولة لا يمكن أن تنجح إطلاقا. إن بزوغ النفس الفردية لا يمكن قلبه، إن الفرد - شعوريا - يمكن أن يشعر بالأمان وكما لو كان "ينتمي"، ولكنه يظل أساسا ذرة عاجزة تعاني في ظل انغمار نفسه. إنه هو والقوة التي يتمسك بها لا يصبحان أبدا شيئا واحدا، فان تطاحنا رئيسيا يظل ومعه دافع - حتى لو لم يكن شعوريا على الإطلاق - لقهر التبعية المازوكية وكي يكون حرا.

فما هي ماهية النزعات السادية؟ مرة أخرى، ليس بث الألم في الآخرين هو ماهيتها. أن كل الأشكال المختلفة للسادية التي يمكننا أن نلاحظها ترتد إلى دافع أساسي واحد ألا وهو الحصول على سيادة كاملة على الشخص الآخر وجعله موضوعا عاجزا لإرادتها وكي نصبح الحاكم المطلق عليه وان نصبح آلهة وان نتصرف معه كما نهوى. إن إذلاله واستعباده هما

وسيلتان لهذه الغاية والهدف الأقصى هو جعله يعانى حيث انه لا توجد قوة على شخص آخر أقوى من بث الألم فيه لإرغامه على المعاناة دون أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه. إن اللذة في الهيمنة الكاملة على شخص أخر (او موضوعات حية أخرى) هي الماهية الخاصة للنزعة السادية[٦].

ويبدو أن هذا الميل لجعل النفس السيد المطلق على الشخص الآخر عكس الميل المازوكي، ومما يحير أن هذين الميلين متشابكان للغاية. مما لا شك فيه أن الرغبة بالنسبة لنتائج العملية لكي تكون تابعة أو لكي تعانى هي عكس الرغبة في الهيمنة وجعل الآخرين يعانون. وعلى أي حال، من الناحية السيكولوجية، كلا الميلين هما نتاج حاجة رئيسية تنبع من العجز عن تحمل وحدة وضعف نفس المرء. وأنا اقترح أن أسمى الهدف الذي هو أساس كل من السادية والمازوكية: التكافل Symbiosis . إن التكافل بهذا المعنى السيكولوجي يعني اتحاد النفس الفردية مع نفس أخرى (أو أي قوة خارج النفس) بطريقة تجعل السادي يحتاج إلى موضوعه بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوكي.

وكل ما هنالك أنه بدلا من البحث عن الأمان عن طريق ابتلاعه، يحصل علية بان يبتلع هو شخصا أخر. وفي كلا الحالين، يضيع تكامل النفس الفردية. في حالة منهما أذيب نفسي في قوة خارجية، افقد نفسي. وفي الحالة الأخرى أوسع من نفسي بجعل الأخر جزءا منى ومن ثم أحرز القوة التي تنقصني كنفس مستقلة. إن عدم القدرة على احتمال وحدة النفس الفردية هو الذي يفضي دائما إلى نزعة الدخول في العلاقة التكافلية مع شخص أخر. وواضح من هذا لماذا يمتزج الميلان المازوكي والسادي معا على نحو دائم. وبالرغم من انهما يبدوان على السطح متناقضين، فانهما في الجوهر كامنان من الحاجة الرئيسية نفسها. ليس الناس ساديين أو مازوكيين، بل هناك تذبذب بين الجانب الإيجابي والجانب السلبي للمركب التكافلي حتى انه يصعب في الغالب تحديد أي جانب منه هو الذي يعمل في لحظة معينة. في كلا الحالتين تضيع الفردية والحرية.

وإذا نحن فكرنا في السادية، فنحن إنما نفكر عادة في التدميرية والعداوة المرتبطتين بها للغاية. وتأكدوا أن هناك قدراً مهما كبر أو صغر من

التدميرية مرتبط بشكل دائم بالنزعات السادية. ولكن هذا يصدق أيضا على المازوكية. فكل تحليل للمعالم المازوكية تبين هذه العداوة. ويبدو أن الاختلاف الوحيد هو أن العداوة في السادية عادة ما تكون مدركة اكثر ويُعَبَّرُ عنها في السلوك بمباشرة اكبر على حين أن العداوة من المازوكية تكون في الغالب لاشعورية وتجد تعبيرا غير مباشر عنها. وسأحاول أن أبين فيما بعد أن التدمير هي نتيجة إعاقة التوسع الحسي والانفعالي والعقلي للفرد، ومن ثم فهي متوقعة كَمخْرج للظروف عينها التي هي شرط الحاجة التكافلية. إن النقطة التي أريد أن أؤكدها هنا هي أن السادية ليست متطابقة مع التدميرية، بالرغم من أنها ممتزجة بها إلى حد كبير. إن الشخص التدميرى يريد أن يدمر الشيء أي الإطاحة به والتخلص منه. والشخص السادي يريد أن يهيمن على موضوعه ولهذا يعاني من الفقدان إذا اختفى موضوعه.

إن السادية على نحو ما استخدمنا الكلمة يمكن أيضا نسبيا أن تتحرر من التدميرية وتمتزج بموقف ودودٌ نحو موضوعها. هذا النوع من السادية "المحبة" قد وجدت تعبيرا كلاسيا عنها في رواية بلزاك "الأوهام المفتقدة" وهي وصف يوصل إلينا أنها الصفة الجزئية لما نقصده بالحاجة إلى التكافل. يصف بلزاك في هذه الفقرة العلاقة بين الشاب لوسيان والسجين باجنو الذي يوجه إليه الخطاب باعتباره "أباه". وبعد فترة من التعرف بالشاب الذي كان قد حاول في التو أن ينتحر يقول "أبوه":

" .. هذا الشاب الصغير ليس لديه شيء مشترك مع الشاعر الذي كان قد مات في التو الآن. لقد التقطتك، لقد أعطيتك الحياة، وأنت تمت إلى كما يمت المخلوق للخالق، او - على نحو ما يرد في القصص الخيالية في الشرق - كالعفريت الذي يمت إلى الروح وكالجسم الذي يمت إلى النفس. وبأيد قوية سوف أبقيك مباشرة على طريق القوة. ومع هذا فإنني أعدك بحياة اللذات والتكريمات والأعياد الدائمة. لن تنقصك النقود، سوف تتألق، ستكون لامعا، وسوف أضمن، أنا المنحدر في قذارة النشأة، البينة الواضحة على نجاحك. إنني احب القوة لذات القوة! وسوف استمتع بلذاتك آنت بالرغم من أن علي أن استاء منها .. سوف احب مخلوقي، سأشكله، سأكونه لخدمة أغراضي لكي أحبه كأبٍ يحب طفله. سوف أكون في جانبك في مصيرك يا والدي العزيز، سوف ابتهج بجانبك مع

النساء. سوف أقول: أنا هذا الشاب الصغير الأنيق. لقد خلقت هذا المركيز روبمبري وضعته وسط الأرستقراطية، ونجاحه من إنتاجي. انه صامت وهو يتحدث بصوتي، إنه يتبع نصيحتي في كل شيء".

وكثيرا ما تواجه المازوكية - السادية بالحب. فالظواهر المازوكية خاصة يجري النظر إليها على أنها تعبير عن الحب. وتلقى النظرة الخاصة بإنكار الذات إنكارا تاما من أجل الشخص الأخر وتسليم الشخص حقوقه ومطالبه إلى شخص آخر، تلقى الثناء كمثال على "الحب العظيم" ويبدو انه لا يوجد برهان على "الحب" أفضل من التضحية والاستعداد لان يهب الإنسان نفسه كلية لمحبوبه. وفي هذه الحالات نجد أن "الحب" بالفعل هو أساسا اشتياق ماوزكى كامن في الحاجة المتكافلة للشخص الثاني. فإذا نحن قصدنا بالحب المودة العاطفية والتعلق الفعال بماهية شخص بعينة، وإذا قصدنا بالحب الاتحاد مع شخص آخر على أساس استقلال وتكامل شخصين، حينئذ تكون المازوكية والحب متضادين. يقوم الحب على المساواة والحرية. فإذا قام على التبعية وفقدان تكامل أحد الطرفين، فانه يكون تبعية مازوكية بغض النظر عن مقدار عقلانية العلاقة. وكثيرا ما تبدو السادية أيضا تحت قناع الحب. فالتحكم في شخص أخر، إذا استطاع الإنسان أن يزعم أن التحكم فيه من أجل الشخص الثاني، كثيرا ما يبدو كتعبير عن الحب، لكن العامل الجوهري هو الاستمتاع بالهيمنة.

هنا وقد ينشأ سؤال في عقل القارئ: أليست السادية على نحو ما وصفناها متطابقة مع الرغبة في القوة؟ إن الجواب على هذا السؤال هو إنه بالرغم من أشد أشكال السادية تدميرا، حيث الهدف فيها هو إيذاء وتعذيب شخص آخر، ليست متطابقة مع الرغبة في القوة، فان الرغبة في القوة هي اشد التعابير دلالة على السادية. ولقد اكتسبت المشكلة دلالة إضافية اليوم. فمنذ هوبز والإنسان يرى في القوة الدافع الرئيسي للسلوك الإنساني، وعلى أي حال أعطيت القرون التالية ثقلا متزايدا للعوامل التشريعية والخلقية التي تميل إلى مواجهة القوة. ومع ظهور الفاشية وصلت الشهوة للقوة والاقتناع بحقها ذرى جديدة، فالملايين تتأثر بانتصارات القوة وتأخذ القوة على أنها علامة الاقتدار. تأكد أن القوة التي فوق الناس هي تعبير عن اقتدار أكبر بالمعني المادي المحض. إذا

كانت لدى قوة على شخص آخر تمكنني من قتله، فإنني أكون "أقوى" منه. ولكن بالمعني السيكولوجي، **ليست الشهوة للقوة كامنة في الاقتدار بل في الضعف**. إنها تعبير عن عجز النفس الفردية عن أن تطيق الوحدة وتظل حية. إنها المحاولة اليائسة لكسب اقتدار ثانوي حيث ينقص الاقتدار الأصيل.

إن لكلمة "قوة" معنى مزدوجاً: المعنى الأول هو امتلاك قوة فوق شخص ما، المقدرة على السيطرة عليه، والمعنى الآخر هو تملك القوة لفعل شئ ما، القدرة على أن يكون فعالاً. والمعنى الأخير لا شأن له بالسيطرة، إنه يعبر عن السيادة بمعنى الاقتدار. فإذا تحدثنا عن العجز فيجب أن يكون هذا المعنى في الذهن، إننا لا نفكر في شخصٍ ليس قادراً على الهيمنة على الآخرين، بل نفكر في شخص ليس قادراً على فعل ما يريد. وهكذا يمكن للقوة أن تعني معنى من معنيين: **السيادة أو الفعالية**. إن هاتين الصفتين أبعد ما يكون عن التطابق، إنهما طاردتان كل منهما للأخرى بالتبادل. والعقم أو عدم الفاعلية ـ ونحن لا نستخدم المصطلح بالنسبة للمجال الجنسي فحسب بل أيضا بالنسبة لكل مجالات الإمكانيات الإنسانية ـ يفضي إلى نزعة سادية للهيمنة، وبقدر ما يكون الفرد فعالا أي قادرا على تحقيق إمكاناته على أساس حرية وتكامل النفس، لا يكون محتاجا إلى الهيمنة وتنقصه شهرة القوة. والقوة بمعنى الهيمنة هي عكس الفعالية تماما كما أن السادية الجنسية عكس الحب الجنسي.

ويحتمل أن نجد المعالم السادية والمازوكية في كل شخص. ففي طرف يوجد الأفراد الذين تهيمن علي شخصيتهم كلها هذه المعالم. وعند آخرين توجد معالم لا تتصف بصفة المازوكية السادية. وبمناقشتنا المعالم الأولى وحدها يمكننا أن نتحدث عن الشخصية المازوكية ـ السادية. وكلمة "الشخصية" مستخدمة هنا بالمعني الدينامي الذي تحدث عنه فرويد عن الشخصية. وبهذا المعني لا تشير الشخصية إلى المحصلة الكلية لنماذج السلوك المميز لشخص، بل تشير إلى الدوافع السائدة التي تبتعث السلوك. ولما كان فرويد قد افترض أن القوى الدافعة الرئيسية قوى جنسية فقد وصل إلى مفاهيم مثل الشخصيات "الفمية" و "الاستية" و "التناسلية" فإذا لم يشاركه الإنسان في هذا الافتراض فانه مضطر إلى اختراع أنماط مختلفة للشخصية، غير ان المفهوم الدينامي يظل هو هو. ليس من

الضروري أن تكون القوى الدافعة شعورية كقوى دافعة بالنسبة للشخص الذي تهيمن على شخصيته هذه القوى. فالشخص يمكن أن تهيمن عليه تماما نوازعه السادية ويؤمن شعوريا بأنه ليس مدفوعا إلا بشعور الواجب. قد لا يرتكب حتى أي أفعال سادية صريحة بل يكبت نوازعه السادية لدرجة كافية تجعله يبدو على السطح كما لو كان شخصا ليس ساديا. ومع هذا، فإن أي تحليل دقيق لسلوكه وشطحاته وأحلامه وحركاته تبين الدوافع السادية العامة في الطبقات الأعمق لشخصيته.

وبالرغم من أن طابع الأشخاص الذين تسود عندهم الدوافع المازوكية - السادية يمكن تمييزه بالطابع المازوكي - السادي، فان مثل هؤلاء الأشخاص ليسوا بالضرورة عصابيين، فيتوقف إلى حد كبير على المهام الخاصة التي على الناس أن يحققوها في موقفهم الاجتماعي وأي نماذج للمشاعر والسلوك ماثلة في حضارتهم ما إذا كان يمكن أن يوجد أو لا يوجد نوع خاص من نسيج الشخصية يكون "عصابيا" أو "سويا". وكحقيقة واقعة، بالنسبة للجوانب الأكبر من الطبقة الوسطى الدنيا في ألمانيا والدول الأوربية الأخرى تكون الشخصية المازوكية - السادية هي الشخصية النمطية، وكما سوف نتبين فيما بعد، إن هذا النوع من مكون الشخصية هو الذي تتوجه إليه الأيديولوجية الألمانية بأحر نداء. ولما كان مصطلح "المازوكي - السادي" مقرونا بأفكار الانحراف والعصاب، فأنني افضل أن أتحدث عن الشخصية المازوكية - السادية الخاصة عندما لا تكون عصابية بل سوية على أنها "**الشخصية التسلطية الاستبدادية**"(٧) وهذا المصطلح مبرر لان الشخص المازوكي - السادي يتميز دائما بموقفه نحو السلطة. إنه يعجب بالسلطة ويميل إلى الخضوع لها لكنه في الوقت نفسه يكون هو نفسه سلطة ويكون عنده آخرون يخضعون له. وهناك سبب آخر لاختيار هذا المصطلح. إن النظام الفاشي يسمي نفسه نظاما تسلطيا بسبب الدور السائد لسلطة في بنائه الاجتماعي والسياسي. ونحن نقصد بمصطلح "الشخصية التسلطية" أنها تمثل نسيج الشخصية الذي هو الأساس الإنساني للفاشية.

وقبل أن نواصل بحث الشخصية التسلطية، فان مصطلح "السلطة" يحتاج إلى توضيح. ليست السلطة صفة "يملكها" الشخص بمعنى أنه يملك ممتلكات أو صفات جسمانية. السلطة تشير إلى علاقة بين الأشخاص فيها

يتطلع الشخص إلى الآخر على أنه إنسان أعلى منه. ولكن هناك اختلاف أساسي بين نوع علاقة التفوقية ـ الدونية التي يمكن ان تسمى السلطة العقلانية والعلاقة التي يمكن وصفها بأنها سلطة كابتة.

يمكن كمثال أن يوضح ما في ذهني. العلاقة بين المدرس والتلميذ والعلاقة بين مالك العبد والعبد كلاهما يقومان على تفوقية واحد على الأخر. إن اهتمامات المدرس قائمة في الاتجاه نفسه. يكون المدرس راضيا إذا نجح في إحداث تقدم للتلميذ، وإذا فشل في أن يفعل هذا، فان الفشل يكون فشله هو وفشل تلميذه، ومن جهة أخرى إن مالك العبد يريد أن يستغل العبد بأقصى ما يمكن، فكلما استخرج منه زاد رضاء. وفي الوقت نفسه يسعي العبد إلى الدفاع بأفضل ما عنده عن حقوقه في حد أدنى من السعادة. وهذه المصالح متطاحنة قطعا، فما هو ميزة لواحد، محدد للأخر. التفوقية لها وظيفة مختلفة في كلا الحالتين: في الحالة الأولى هي شرط مساعدة الشخص الخاضع للسلطة، وهي في الحالة الثانية شرط استغلاله.

وديناميات السلطة في هذين النمطين مختلفة أيضا: فكلما ازداد التلميذ تعلما، قلت الهوة بينه وبين المدرس اتساعا، انه يزداد اقترابا من أن يكون مثل المدرس. بقول أخر، تميل علاقة السلطة إلى أن تحل نفسها. ولكن عندما تكون التفوقية مفيدة كأساس للاستغلال، تزداد المسافة اتساعا على المدى الطويل.

والموقف السيكولوجي مختلف في كل من هذين الموقفين للسلطة. في الحالة الأولى تسود عناصر المحبة أو الإعجاب أو الشكران. والسلطة تكون في الوقت نفسه مثالا يحب الإنسان أن يوحد نفسه به جزئيا أو كليا. وفي الموقف الثاني ينشأ الاستياء أو العداوة وأحيانا أخرى شعور بالإعجاب الأعمى محلة. ولهذا وظيفتان: (١) محو شعور الكراهية المؤلم والخطر، (٢) تخفيف شعور المذلة. فإذا كان الشخص الذي يتحكم في قويا جدا أو كاملا للغاية، أذن فإنني لا أخجل من طاعته. إنني لا أستطيع أن أكون مساويا له لأنه الأقوى والأحكم والأفضل وما إلى ذلك. ونتيجة لهذا، في النوع الكابت من السلطة، تميل إما إلى الكراهية أو الإفراط في التقدير اللاعقلاني والإعجاب بالسلطة في الازدياد. وفي النوع العقلاني

للسلطة تميل إلى الانخفاض في تناسب مباشر مع الدرجة التي يخضع فيها الشخص للسلطة مما يجعله أقوى ومن ثم يزداد تماثلا معها.

إن الاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة الكابتة ليس إلا اختلافا نسبيا، فحتى في العلاقة بين العبد والسيد توجد عناصر امتياز للعبد. إنه يحصل على حد أدنى من الطعام والحماية الذي يمكنه على الأقل من العمل لسيده. ومن جهة أخرى، ليس إلا في العلاقة المثالية بين المدرس والتلميذ نحن نجد نقصا كاملا لتطاحن المصالح. وتوجد تدرجات عديدة بين هاتين الحالتين المتطرفتين، كما في العلاقة بن عامل المصنع ورئيسه أو ابن المزارع وأبيه، أو زوجة وزوجها. ومع هذا، بالرغم من أنه يوجد في الواقع نمطان للسلطة ممتزجان، فانهما مختلفان جوهريا، وإن تحليلا لوضع السلطة العيني لابد وأن يحدد دائما الثقل النوعي لكل نوع من السلطة.

والسلطة ليس من الضروري أن تكون شخصا أو مؤسسة تقول: عليك أن تفعل هذا وأنت ليس مسموحا لك بذلك. فبينما قد يسمى مثل هذا النوع للسلطة السلطة الخارجية، يمكن للسلطة أن تظهر كسلطة باطنية، تحت اسم الواجب أو الضمير أو الأنا الأعلى. وكحقيقة واقعة، فان تطور التفكير الحديث من البروتستنتانية إلى الفلسفة يمكن أن يتصف بأنه إحلال للسلطة الباطنية محل السلطة الخارجية، فمع الانتصارات السياسية للطبقة الوسطي الصاعدة، فقدت السلطة الخارجية مكانتها واحتل ضمير الإنسان المكان الذي كانت تشغله السلطة الخارجية، ولقد بدا هذا التغير للكثيرين على أنه انتصار الحرية. إن الخضوع للأوامر من الخارج (على الأقل في المسائل الروحية) بدا غير جدير بالإنسان الحر، ولكن قهر متضمناته الطبيعية وإقامة هيمنة على الجانب من الفرد، طبيعته عن طريق جانب أخر، عقله وإرادته أو ضميره، يبدو أنه الماهية القصوى للحرية. إن التحليل يبين أن الضمير يحكم بقسوة مثله في هذا مثل السلطات الخارجية تماما، بل الأزيد من هذا أنه اكثر ما تكون محتويات الأوامر الصادرة عن ضمير الإنسان غير محكومة بالمرة بمطالب النفس الفردية بل المطالب الاجتماعية التي تفترض كرامة المعايير الخلقية. إن حكم الضمير يمكن حتى أن يكون أشد قسوة عن السلطات الخارجية نظرا لان الفرد يشعر بأوامره على أنها أوامره هو، فكيف يمكن أن يتمرد ضد نفسه؟

ولقد فقد "الضمير" في عشرات السنين الأخيرة كثيرا من معناه، فيبدو الأمر كما لو أن السلطات الخارجية أو السلطات الداخلية لا تلعب دورا سائدا في حياة الفرد. إن كل إنسان "حر" تماما إذا لم يتدخل في المطالب المشروعة للناس. لكن ما نجده هو أن السلطة بدل أن تختفي قد جعلت نفسها خفية. فبدلا من السلطة الواضحة، تسود **السلطة المجهولة**.إنها مقنعة مثل الحس المشترك والعلم والصحة النفسية والسوية والرأي العام. إنها لا تطال بأي شيء سوى بالبداهة. ويبدو أنها لا تستخدم أي ضغط، بل الإغراء المعتدل. وسواء قالت الأم لابنتها "أنا اعرف انك لا تحبين أن تخرجي مع ذلك الفتي" أو قال الإعلان: "دخن هذا النوع من السجائر - سوف تحب نكهتها المهدئة" فإنّ الجواب هو نفسه، جو الإيحاء المخاتل الذي يحاصر بالفعل كل حياتنا الاجتماعية. إن السلطة المجهولة أشد من السلطة الواضحة، حيث أن الإنسان لن يشك إطلاقا في أن هناك أوامر ينتظر أن يتبعها. من الواضح في السلطة الخارجية أن هناك أمرا وهناك من يصدره، ويمكن للإنسان أن يناضل ضد السلطة وفي هذا النضال يمكن للاستقلال الشخصي والشجاعة الخلقية أن يتطورّا. ولكن بينما نجد في السلطة المستبطة أن الأمر - رغم إنه أمر باطني - يظل مرئيا، نجد في السلطة المجهولة أن الأمر والآمر قد أصبحا خفيين. والأمر أشبه بان يصاب المرء بطلق ناري من عدو خفي. لا يوجد أحد أو شيء يمكن أن يناضل الإنسان ضده.

فإذا عدنا الآن إلى بحث الشخصية التسلطية فإن أهم صفة نذكرها فيها هي موقفها من القوة. بالنسبة للشخصية التسلطية يوجد - واسمحوا لنا أن نعبر على هذا النحو - جنسان: الأقوياء والضعفاء. إن حبه وإعجابه واستعداده للخضوع تستثار آليا بالقوة سواء كانت قوة شخص أم مؤسسة. القوة تسحر لا لأي قيم تتصف بها القوة النوعية بل لمجرد أنها قوة. ولما كان "حبه" يستثار آليا بالقوة، فان الناس الضعفاء أو المؤسسات الضعيفة تستثير احتقاره آليا. إن رؤيته لشخص عاجز تجعله يريد أن يهاجمه ويهيمن عليه ويذلّه. وعلى حين أن نوعا آخر من الشخصية يحجم عن فكرة الهجوم على شخص عاجز، فان الشخصية التسلطية تشعر باستثارة اشد كلما ازداد موضوعه عجزا.

هنالك صفة واحدة في الشخصية التسلطية ضللت كثيرا من الملاحظين:

الميل إلى تحدى السلطة وازدراء أي نوع من النفوذ من "فوق". أحيانا يلقى هذا التحدي بظله على الصورة الكلية وتكون الميول الخضوعية من الوراء. هذا النمط من الأشخاص يتمرد دوما ضد أي نوع من السلطة حتى تلك التي تفيد بالفعل مصالحه وليس فيها أي عناصر خضوع. وأحيانا ما ينقسم الموقف إزاء السلطة. مثل هؤلاء الأشخاص يحاربون ضد مجموعة من السلطات خاصة إذا أحبطهم نقص القوة، وفي الوقت نفسه أو فيما بعد يخضعون لمجموعة أخرى من السلطات حيث تبدو من خلال القوة الأكبر أو الوعود الأكبر إنها ستحقق اشتياقاتهم المازوكية. و أخيرا، هناك نمط فيه تنتكص الميول المتمردة تماما و لا تظهر إلى السطح إلا عندما تضعف الرقابة الشعورية، أو هي تدرك **خارج ما هو بعدي** في الكراهية التي تنشأ ضد سلطة ما عندما تضعف قوتها وعندما تبدأ في التفكك. في الأشخاص من النوع الأول الذي يكون فيه الموقف المتمرد في مركز الصورة، ينقاد المرء بسهولة إلى الاعتقاد بأن نسيج شخصيتهم هو العكس تماما للنمط المازوكي الخاضع. ويبدو الأمر كما لو كانوا أشخاصا يعارضون كل السلطة على أساس درجة متطرفة من الاستقلال. إنهم يبدون أشبه بالأشخاص الذين يحاربون ـ على أساس قوتهم الباطنية وتكاملهم ـ تلك القوى التي تقف في وجه حريتهم واستقلالهم. وعلى أي حال، إن نضال الشخصية التسلطية ضد السلطة هو تحد أساسا. إنه محاولة لتأكيد نفسها وقهر شعورها بالعجز عن طريق محاربة السلطة بالرغم من أن الاشتياق للخضوع يظل ماثلا سواء شعوريا أم غير شعوري. إن الشخصية التسلطية ليست على الإطلاق "ثورية" وأفضل أن اسميها "متمردة". هناك الكثير من الأفراد والحكومات السياسية تحير الملاحظ الخارجي بما يبدو تغيرا لا يفسر من "الراديكالية" إلى النزعة التسلطية المتطرفة. ومن الناحية السيكولوجية، هؤلاء الناس هم "المتمردون" النمطيون.

إن موقف الشخصية التسلطية نحو الحياة، بل فلسفتها الكلية، يتحدد بنزعاتها الانفعالية، فالشخصية التسلطية تحب تلك الظروف التي تحد من الحرية الإنسانية، إنها تحب الخضوع للقدر، فيتوقف على وضعها الاجتماعي ما يعنيه "القدر" بالنسبة لها. فبالنسبة لجندي قد يعني الإدارة أو المحبة الغامرة لمن هو أعلى منه والذي يكون سعيدا بالخضوع له.

وبالنسبة لرجل الأعمال الصغير تكون القوانين الاقتصادية هي قدره. ليست الأزمة والرخاء بالنسبة له ظواهر اجتماعية قد تتغير بالنشاط الإنساني، بل هما التعبير عن قوة أعلى على الإنسان أن يخضع لها. وبالنسبة لأولئك الذين هم على قمة الهرم ليس الأمر مختلفا أساسا، الاختلاف الوحيد يكمن في حجم القوة التي يخضع لها الإنسان وليس في شعور التبعية على هذا النحو.

وليست القوى التي تحدد حياة الإنسان على نحو مباشر وحدها بل تلك القوى أيضا التي يبدو أنها تحدد الحياة بشكل عام هي التي تستشعر كقدر لا يتغير. إنه القدر بان هناك حروبا وأن على جانب من البشرية أن يحكمه جانب أخر. إنه القدر بان قدر المعاناة لا يمكن تقليله عما هو دائما. وقد يبرر القدر فلسفيا على انه "القانون الطبيعي" أو على انه "مصير الإنسان" وقد يبرر دينيا على انه "إرادة الرب" وقد يبرر أخلاقيا على انه "الواجب" - لكنه بالنسبة للشخصية التسلطية إنه دائما القوة الأعظم خارج الفرد والتي لا يستطيع الفرد إزاءها عمل أي شيء سوى الخضوع. إن الشخصية التسلطية تعبد الماضي، إن ما كان سوف يكون للابد. والرغبة أو العمل للقيام بشيء لم يكن من قبل جريمة أو جنونا. ومعجزة الخلق - والخلق دائما معجزة - خارج نطاق تجربته الانفعالية.

وإن تعريف شليرماخر للتجربة الدينية بأنها تجربة التبعية المطلقة هو تعريف التجربة المازوكية بصفة عامة، ويجرى القيام بدور خاص في هذا الشعور بالتبعية عن طريق الخطيئة. إن مفهوم الخطيئة الأولى التي تلقى بثقلها على كل الأجيال القادمة، يتميز بالتجربة التسلطية، والفشل الأخلاقي - شأنه في هذا شأن أي نوع أخر من الفشل الإنساني - يصبح قدرا لا يمكن للمرء أن يهرب منه إطلاقا. إن من اخطأ مرة يظل مقيدا للابد بخطيئته بسلاسل حديدية ، وفعل الإنسان يصبح القوة التي تتحكم فيه ولا تجعله حرا على الإطلاق. ويمكن أن تخفف نتائج الخطيئة عن طريق التكفير، ولكن التكفير لا يمكنه على الإطلاق التخلص نهائيا من الخطيئة(٨). يقول أشعيا: "بالرغم من أن خطاياك قرمزية، ستكون بيضاء كالثلج" وهذا يعبر عن عكس فلسفة التسلطية تماما.

ان الصفة المشتركة في كل التفكير التسلطي هو القناعة بان الحياة

محددة بقوى خارج نفس الإنسان وخارج مصلحته ورغباته. وتكمن السعادة الوحيدة الممكنة في الخضوع لتلك القوى، وعجز الإنسان هو اللحن الأساسي في الفلسفة المازوكية. وقد عبر واحد من الأباء الأيديولوجيين للنازية ألا وهو موللر فان در بروك عن هذا الشعور بوضوح تام. كتب يقول: "المحافظ يؤمن بالأحرى بالكارثة ويعجز الإنسان عن تجنبها وبالإحباط المختلف للمتفائل الضال"(٩) وفي كتابات هتلر سوف نرى تصاوير أشد للروح نفسها.

والشخصية التسلطية لا ينقصها النشاط أو الشجاعة أو الإيمان. غير أن هذه الصفات تعني بالنسبة لها شيئا مختلفا تماما عما تعني بالنسبة للشخص الذي لا يشتاق للخضوع. النشاط بالنسبة للشخصية التسلطية كامن في شعور رئيسي بالعجز تميل إلى قهره. والنشاط بهذا المعنى يعني العمل باسمه شيء أعلى من النفس، وهو ممكن باسم الله أو الماضي أو الطبيعة أو الواجب ولكنه ليس ممكنا على الإطلاق باسم المستقبل أو ما لم يولد أو ما ليست له قوة أو الحياة كحياة. والشخصية التسلطية تكتسب قوتها على الفعل من خلال اعتمادها على قوة أعظم. وهذه القوة لا يمكن التهجم عليها أو تغييرها إطلاقا. بالنسبة لهذه الشخصية يعد نقص القوة علامة كبرى دائما على الخطيئة والدونية، وإذا أبدت السلطة التي تؤمن بها علامات ضعف، يتحول حبها واحترامها إلى احتقار وكراهية. إن ما ينقصها هو "الفاعلية الهجومية" التي تستطيع ان تهاجم القوة القائمة بدون الشعور أولا بالانحناء إلى قوة أخرى وأقوى.

وشجاعة الشخصية التسلطية هي أساسا شجاعة المعاناة مما قدر عليه القدر أو ممثلها الشخصي أو "الزعيم". المعاناة بدون شكوى هي فضيلتها القصوى - لا شجاعة محاولة إنهاء المعاناة أو على الأقل التقليل منها، ليس تغير القدر بل الخضوع له هو بطولة الشخصية التسلطية.

أن الشخص التسلطي يؤمن بالسلطة طالما أنها قوية وآمرة. ويكمن إيمانه كمونا شديدا في شكوكه ويشكل محاولة لتعويضها. لكنه بلا إيمان إذا كنا نقصد بالإيمان الثقة المطمئنة بتحقق ما يوجد الآن فقط على شكل إمكانية. الفلسفة التسلطية هي أساسها نسبية وعدمية بالرغم من أنها تزعم في الأغلب أنها تنتصر بعنف على النزعة النسبية وبالرغم من مظهر

نشاطها. إنها كامنة في اليأس المطبق وفي النقص الكامل في الإيمان، وهي تفضي إلى عدمية والى إنكار الحياة.(١٠)

في الفلسفة التسلطية لا يوجد مفهوم المساواة. قد تستخدم الشخصية التسلطية أحيانا كلمة المساواة. إما بحكم العادة أو لأنها تلائم أغراضها، لكن ليس لها معنى حقيقي أو ثقل حقيقي بالنسبة لها لأنها تخص شيئا خارج نطاق تجربتها الانفعالية. إن العالم بالنسبة للشخصية التسلطية مؤلف من أناس ذوي قوة ومن أناس بلا قوة، مؤلف من الأعلى والأدنى. وهي - على أساس نزعتها المازوكية السادية - لا تمارس إلا الهيمنة أو الخضوع لا التضامن على الإطلاق. والاختلافات سواء كانت الجنس أو العرق هي بالنسبة لها أساسا علامات التفوقية او الدونية. والاختلاف الذي لا يكون له هذا المحتوى لا شأن لها به.

ويشير وصف النزعات المازوكية السادية والشخصية التسلطية إلى الأشكال الأكثر تطرفا للعجز والأشكال المقابلة الأكثر تطرفا للهرب منه عن طريق العلاقة التكافلية بموضوع العبادة أو السيطرة.

وبالرغم من أن هذه النزعات المازوكية السادية عامة إلا أننا لا نعتبر إلا أفرادا أو جماعات اجتماعية معينة أشكالا نمطية لهذه النزعات المازوكية - السادية. وعلى أي حال، هناك شكل اكثر اعتدالا للتبعية شائع جدا في حضارتنا حتى أنه لا يكون مفتقدا إلا في حالات استثنائية. وهذه التبعية ليست لها الصفات الخطرة والمهووسة الموجودة في المازوكية - السادية. لكن من المهم بما فيه الكفاية ألا نحذفها من بحثنا هنا.

إنني أشير إلى نوع الأشخاص الذين تكون كل حياتهم بطريقة مهذبة مرتبطة بقوة ما خارجهم(١١). فليس هناك شيء يفعلونه أو يشعرون به أو يفكرون فيه ليس مرتبطا على نحو ما بهذه القوة. انهم يتوقعون الحماية منه "هو" ويريدون أن يكونوا في رعايته "هو" ويجعلونه "هو" مسؤولا أيضا عما يمكن أن تتمخض عنه أفعالهم. وفي غالب الأحيان تكون حقيقة تبعيته شيئا لا يدركه الشخص على الإطلاق. وحتى لو كان هناك إدراك ضبابي ببعض التبعية، فإن القوة أو الشخص الذي يعتمد عليه يظل في الأغلب غائما. ليست هناك صفة محددة مرتبطة بتلك القوة. إن صفتها الجوهرية هي تقديم وظيفة معينة ألا وهي حماية ومساعدة وتطوير الفرد

وأن تكون معه وألا تتركه على الإطلاق وحيدا.

و"المجهول" الذي له هذه الصفات قد يسمى **"المساعد الساحر"**، وكثيرا ما يتجسد - بالطبع - "هذا المساعد الساحر" فيجري تصوره على انه الله أو المبدأ أو الأشخاص الحقيقيون مثل الوالدين أو الزوج أو الزوجة أو الراعي، ومن المهم أن ندرك أنه عندما يشغل الأشخاص الحقيقيون دور المساعد الساحر فانهم يتشبعون بالصفات السحرية، والمعني الذي يكون لهم ينجم عن كونهم تشخيصا للمساعد الساحر. وعملية التشخيص للمساعد الساحر تلاحظ كثيرا فيما يسمى بـ "الوقوع في الحب". إن شخصا له ذلك النوع من التعلق بالمساعد الساحر يبحث حتى يجده متجسدا بلحمة ودمه. ولسبب أو لأخر - وكثيرا ما يكون الأمر مصاحبا برغبات جنسية - يجسد شخص آخر بالنسبة له هذه الصفات السحرية وهو يجعل من هذا الشخص الكائن الذي له وعليه تصبح حياته كلها متعلقة ومعتمدة. وإذا كان الشخص الأخر كثيرا ما يقوم بعين ما يقوم به الشخص الأول فان هذا لا يغير من الصورة، بل يدعم الانطباع بان هذه العلاقة هي علاقة "حب حقيقي".

هذه الحاجة إلى المساعد الساحر يمكن دراستها في ظل ظروف التجربة المشابهة لما يحدث في عملية التحليل النفسي. ففي الغالب نجد أن الشخص الذي يجرى تحليله يكون متعلقاً تعلقا عميقا بالمحلل وترتبط حياته كلها - أو حياتها كلها - وجميع أفعاله وأفكاره ومشاعره بالمحلل. والشخص موضع التحليل تسأله نفسه شعوريا أو لا شعوريا: هل سيكون (المحلل) مسرورا بهذا ومستاء من ذاك، محبذا لهذا منددا بذاك؟ في علاقات الحب، يفيد كون أن الشخص يختار هذا الشخص أو ذاك كرفيق في البرهنة على أن هذا الشخص بالذات يحب لا لشيء سوى انه "هو"، ولكن في موقف التحليل النفسي لا يصمد هذا الوهم، فالأنواع المختلفة من الأشخاص تنمو عنها المشاعر نفسها نحو الأنواع المختلفة من المحللين النفسيين. والعلاقة تكون أشبه بعلاقة الحب، في الغالب هي مصاحبة برغبات جنسية، ومع هذا فهي جوهريا علاقة بمساعد ساحر مشخص، وهو دور يكون المحلل النفسي - شأنه شأن الأشخاص المعينين ذوي السلطة "الأطباء، الوزراء، المدرسين" - معرضا للقيام به بشكل مرض للشخص الذي يبحث عن المساعد الساحر المشخص.

والأسباب التي تجعل شخصا مقيدا بمساعد ساحر هي - من ناحية المبدأ - الأسباب عينها التي وجدناها كامنة في الدوافع التكافلية: عدم القدرة على الوقوف وحيدا، والتعبير كاملا عن إمكانياته الفردية. وفي النزعات المازوكية - السادية يفضي هذا العجز إلى ميل للتخلص من النفس الفردية عن طريق الاعتماد على مساعد ساحر - وفى الشكل الأكثر اعتدالا للتبعية والذي أبحثه الآن، لا يفضي الأمر إلا إلى رغبة في الهداية والحماية. وشدة التعلق بالمساعد الساحر هي في تناسب عكسي مع القدرة على التعبير تلقائيا عن إمكانيات الإنسان العقلية والانفعالية والحسية. بقول آخر، إن الإنسان يأمل في الحصول على كل شيء يتوقعه من الحياة، من المساعد الساحر بدلا من أفعاله هو. وكلما كانت هذه هي الحال، زاد ابتعاد مركز الحياة عن الشخص إلى المساعد الساحر وتجسيداته. والمسألة لا تعود حينئذ هي كيف يعيش الإنسان، بل كيف يستغله "هو" لكي لا يفقده وكيف يجعله يفعل ما يريد، بل حتى يجعله مسؤولا عن ما يكون الإنسان مسؤولا عنه.

وفى الحالات الأكثر تطرفا، تقوم الحياة الكلية للشخص تماما في محاولة استغلاله "هو" ، إن الناس تختلف في الوسيلة التي يستخدمونها: فهي بالنسب لواحد الطاعة، وهي بالنسبة لثان "الخيرية" وهي بالنسبة لثالث المعاناة حيث تعد الوسيلة الرئيسية للاستغلال. فنحن - إذن - نرى أنه لا يوجد شعور أو تفكير أو عاطفة غير ملونة على الأقل بالحاجة إلى استغلاله "هو"، بقول أخر، لا يوجد أي فعل نفسي تلقائي أو حر حقيقة. هذه التبعية النابعة من والمفضية في الوقت نفسه إلى الوقوف في وجه التلقائية، لا تعطي فحسب قدرا معيَّناً من الأمان، بل ينجم عنها أيضا شعور بالضعف والتقييد. وبقدر ما تكون هذه هي الحال، بقدر ما يشعر بهذا أيضا الشخص المتعمد على المساعد الساحر، بالرغم من انه مستعبد "له" لا شعوريا في اغلب الأحيان، وهو يتمرد ضده "هو" بقدر كبر أو نقص هذا التمرد ضد الشخص نفسه الذي وضع علية الإنسان أماله للامان والسعادة يخلق صراعات جديدة ولابد من كبتها إذا لم يرد الإنسان أن يفقده "هو"، غير أن التطاحن المتضمن يهدد دوما الأمان المأخوذ عنه في العلاقة.

فإذا كان المساعد الساحر قد تجسد في شخص عيني، فان الإحباط الذي

يعقب عندما يخيب أماله فيما توقعه من هذا الشخص ـ ولما كان التوقع توقعا وهميا، فإن أي شخص واقعي سيحبط لا مشاحة ـ بجانب الاستياء الناجم عن كونه مستعبدا لذلك الشخص ـ هذا الإحباط سيفضي إلى صراعات مستمرة. وأحيانا ما لا تنتهي هذه الصراعات إلا بالانفصال الذي يعقبه عادة اختيار موضوع آخر يجري التوقع منه أن يحقق جميع الآمال المرتبطة بالمساعد الساحر. فإذا ثبت أن هذه العلاقة فاشلة أيضا، فإنها قد تتحطم مرة أخرى أو يقرر الشخص أن هذه هي "الحياة" تماما ويستسلم. إن ما لا يدركه هو أن فشلة ليس أساسا نتيجة أنه لم يختر الشخص الساحر الحق، بل هو النتيجة المباشرة من محاولته الحصول من استغلال قوة سحرية ما لا يستطيع أن يحققه إلا الفرد عن طريق نشاطه التلقائي.

إن ظاهرة التبعية الطويلة الأمد على موضوع خارج الإنسان لهي ظاهرة سبق أن رآها فرويد. ولقد فسرها على أنها استمرار الروابط الجنسية الأساسية المبكرة مع الوالدين طوال الحياة. وكحقيقة واقعية، لقد آثرت عليه الظاهرة كثيرا حتى انه أكد أن عقدة أوديب هي المشكلة الرئيسية للتطور السوي.

إن فرويد برؤيته لعقدة أوديب على أنها الظاهرة الرئيسية لعلم النفس قد قام بأهم الاكتشافات في علم النفس. لكنه فشل في تفسيرها السليم. فبالرغم من أن ظاهرة الجاذبية الجنسية بين الوالدين والأطفال توجد بالفعل، وبالرغم من الصراعات الناشئة منها تشكل أحيانا جزءا من التطور العصابي، فإنه لا الجاذبية الجنسية ولا الصراعات الناجمة هي الجوهري في تثبيت الأطفال على والديهم. فطالما أن الطفل صغير فمن الطبيعي أن يعتمد على الوالدين، ولكن هذه التبعية ليس من الضروري أن تتضمن قيدا على تلقائية الطفل. وعلى أي حال، عندما يبدأ الوالدان وهما يتصرفان على انهما وكيلان للمجتمع في كبت تلقائية الطفل واستقلاله، فان الطفل النامي يشعر بزيادة عجزه عن الوقوف على قدميه، ومن ثم يبحث عن المساعد الساحر وغالبا ما يجعل الوالدين يشخصانه "هو". وفيما بعد، يحول الفرد هذه المشاعر إلى شخص آخر، مثلا، إلى المدرس أو الزوج أو المحلل النفسي, ومرة أخرى، إن الحاجة إلى التعلق بمثل هذا الرمز للسلطة لا يتسبب عن طريق استمرار الجاذبية الجنسية الأصلية

لأحد الوالدين، بل عن طريق إخماد توسعية الطفل وتلقائيته وعن طريق القلق المترتب.

إن ما نستطيع أن نلاحظه في نواة كل عصاب، وكذلك في نواة كل تطور سوي، الصراع من أجل الحرية والاستقلال. وهذا الصراع بالنسبة لعدد كبير من الأشخاص الأسوياء قد ينتهي بتسليم أنفسهم الفردية حتى انهم يصبحون هكذا يتكيفن ويعدون أسوياء. والشخص العصابي هو الذي لا يكف عن القتال ضد الخضوع التام، لكنه في الوقت نفسه يظل مقيدا بشبح المساعد الساحر مهما يكن الشكل الذي يتصوره له "هو". وعصابه يفهم دائما على أنه محاولة، وهي محاولة غير ناجحة أساسا، لحل الصراع بين تلك التبعية الرئيسية والبحث عن الحرية.

٢ ـ التدميرية

لقد ذكرنا من قبل أن النزعات المازوكية ـ السادية يجب تفرقتها وتمييزها عن التدميرية بالرغم من أن النوعين ممتزجان معا. التدميرية مختلفة حيث ان هدفها ليس هو التكافل الإيجابي أو السلبي بل هدفها استئصال موضوعها. لكنها كامنة أيضا في عدم القدرة على تحمل العجز والعزلة الفرديين. أنني أستطيع أن أهرب من الشعور بعجزي إزاء العالم الذي هو خارجي بتدميره. وتأكدوا أنني إذا نجحت في إزالته فإنني أظل وحيدا ومعزولا، ولكن عزلتي عزلة محببة لا تسحقني فيها قوى الأشياء المهيمنة الموجودة خارجي. تدمير العالم هو آخر المحاولات وأشدها بأسا لإنقاذ نفسي من كوني مسحوقا منه. السادية تهدف إلى تجسيد الموضوع، االتدميرية تهدف إلى إزالته. السادية تميل إلى تدعيمه بغيبة أي تهديد من الخارج.

وأي ملاحظ للعلاقات الشخصية في ساحتنا الاجتماعية لا يخطئ في تأثره بقدر التدميرية الموجود في كل مكان، وهي لا تدرك شعوريا هكذا بقدر ما تبرر بعدة طرق. وكحقيقة قائمة، لا يوجد شيء لن يستخدم في التبرير العقلي للتدميرية. فيستخدم الحب والواجب والضمير والوطنية كأقنعة لتدمير الآخرين أو النفس. وعلى أي حال، يجب أن نفرق بين نوعين مختلفين من النزعات التدميرية. هناك النزعات التدميرية الناشئة من موقف معين، كرد فعل على هجمات موقعة على حياة الفرد وتكامله

أو على حياة الآخرين وتكاملهم أو على الأفكار التي يعتنقها الإنسان. هذا النوع من التدميرية هو الملازم الطبيعي والضروري لتأكيد الإنسان للحياة.

وعلى أي حال فإن التدميرية التي هي هنا موضع بحث ليست هذه العداوة العقلانية - كما يمكن أن يسميها الإنسان عداوة "رد الفعل" - بل السعي الحثيث الدائم داخل الشخص الذي لا ينتظر سوى فرصة للتنفيس. فإذا لم يكن هناك "داع" موضوعي للتعبير عن التدميرية، فإننا نسمي الشخص مريضا ذهنيا أو عاطفيا (بالرغم من أن الشخص نفسه يقيم عادة نوعاً من التبرير العقلي). وفي معظم الحالات نجد ان الدوافع التدميرية يجرى تبريرها بطريقة تجعل عددا من الناس على الأقل أو الجماعة الاجتماعية كلها تشترك في التبرير العقلي ومن ثم تجعله يبدو (حقيقيا) لعضو في مثل هذه الجماعة. ولكن موضوعات التدميرية اللاعقلانية والدواعي الخاصة لاختيارها ليس لها أهمية ثانوية، فالدوافع التدميرية هي هوى في داخل الشخص، وهي تنجح دائما في أن تجد موضوعا. فإذا لم يستطع الأشخاص الآخرون أن يصبحوا موضوع تدميرية الفرد لأي سبب كان، فإن نفسه تصبح بسهولة الموضوع. وعندما يحدث هذا بدرجة ملحوظة، يكون المرض الجسماني هو في الغالب النتيجة أو قد تبذل محاول للانتحار.

لقد افترضنا أن التدميرية هي هرب من الشعور غير المحتمل بالعجز، حيث أن هدفها هو محو جميع الموضوعات التي يقارن بها الفرد نفسه. ولكن في ضوء الدور الهائل الذي تلعبه النزعات التدميرية في السلوك الإنساني، لا يبدو أن هذا التفسير تفسير كاف، فالظروف ذاتها ظروف العزلة والعجز مسؤولة عن مصدرين آخرين للتدميرية: القلق وانجراف الحياة. بالنسبة لدور القلق لا حاجة إلى كثير يقال عنه. إن أي تهديد ضد المصالح الحيوية (المادية والعاطفية) يخلق القلق[١٢] والميول التادميرية هي أشيع رد فعل على مثل هذا القلق. والتهديد يمكن أن يحوط في موقف معين بأشخاص معينين، وفي هذه الحالة، تنشأ التدميرية ضد هؤلاء الأشخاص. والقلق يمكن أن يكون أيضا قلقا دائما - وليس من الضروري أن يكون - شعوريا - نابعا من شعور دائم مماثل للتعرض للتهديد من جانب العالم الخارجي. هذا النوع من القلق الدائم ينتج من وضع الفرد

المعزول والعاجز وهو مصدر آخر لاختزان التدميرية التي تتطور فيه.

وهناك نتيجة أخرى هامة للموقف الرئيسي نفسه هو ما أسميته بانجراف الحياة. إن الفرد المعزول والعاجز تغلق أمامه أبواب تحقيق إمكانياته الحسية والعاطفية والعقلية، وهو ينقصه الأمان الداخلي والتلقائية وهما الشرطان لمثل هذا التحقق. هذا الانغلاق الباطني يتزايد بالمحرمات الحضارية بشأن اللذة والسعادة، مثل تلك المحرمات التي جرت من خلال الدين والأكثر منها الخاصة بالطبقة الوسطى منذ فترة حركة الإصلاح. واليوم اختفت المحرمات الخارجية، غير أن الانغلاق الباطني ظل قويا بالرغم من الاستحسان الشعوري للذة الحسية.

هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين الانجراف للحياة والتدميرية قد مسها فرويد برفق، ونحن بمناقشتنا لنظريته سنتمكن من التعبير عن بعض الاقتراحات الخاصة بنا.

لقد أدرك فرويد انه أهمل ثقل وأهمية الدوافع التدميرية في افتراضه الأصلي من أن الدافع الجنسي ودافع الحفاظ على الذات هما الدافعان الرئيسيان للسلوك الإنساني. ولما آمن بعد ذلك بان الميول التدميرية لا تقل أهمية عن الميول الجنسية، شرع في افتراض أن هناك نوعين رئيسيين من النزعات في الإنسان: نزعة موجهة نحو الحياة وهي متطابقة بشكل أو بآخر مع الليبدو الجنسي وغريزة موت هدفها التدمير الخاص للحياة. ولقد افترض أن هذه الغريزة يمكن أن تمتزج بالطاقة الجنسية ومن ثم يمكن توجيهها ضد النفس أو ضد الأشياء الكائنة خارج النفس. زيادة على ذلك، افترض أن غريزة الموت كامنة في الصفة البيولوجية الموروثة في كل الأجهزة الحية، ومن ثم فهي جزء ضروري غير قابل للتغير من الحياة.

إن فرضية غريزة الموت كافية بقدر ما تدخل في الاعتبار الثقل الكامل للنزعات التدميرية التي أهملت في نظريات فرويد المبكرة. لكنها ليست كافية حيث أنها تستند إلى تفسير بيولوجي لا يدخل في الحسبان بما فيه الكفاية أن قدر التدميرية يتباين تباينا هائلا بين الأفراد والجماعات الاجتماعية. فلو كانت فرضيات فرويد صحيحة ، لكنا توصلنا إلى أن قدر التدميرية إما ضد الآخرين أو ضد الفرد ثابت بشكل أو بأخر. ولكن ما

نلاحظه بالفعل هو بالعكس. فليس ثقل التدميرية بين الأفراد في حضارتنا وحده يختلف بقدر كبير، بل كذلك نجد ان التدميرية ليس لها ثقل متساو بين الجماعات المختلفة. وهكذا ـ على سبيل المثال ـ نجد أن ثقل التدميرية في شخصية أعضاء الطبقة الوسطى الدنيا في أوربا اكبر بكثير بصفة قطعية عما هي عليه بين الطبقة العاملة والطبقات العليا. ولقد عرفتنا الدراسات الأنثروبولوجية بشعوب تتميز بقدر كبير بصفة من التدميرية علي حين أنها تبين أن شعوبا أخرى تتميز بنقص مماثل للتدميرية سواء على شكل عداوة ضد الآخرين أو ضد النفس.

ويبدو أن أي محاولة لفهم جذور التدميرية يجب أن تبدأ بملاحظة هذه الفروق نفسها والشروع في التساؤل عما يمكن ملاحظته من العوامل المختلفة الأخرى وما إذا كانت هذه العوامل تساهم في الاختلاف بالنسبة لقدر التدميرية.

هذه المشكلة تقدم من الصعوبات ما يتطلب تناولا تفصيليا خاصا بها لا نستطيع أن نبذله هنا. وعلى أي حال، أحب أن اقترح أين يبدو أن الجواب كامن. يبدو أن قدر التدميرية الموجود في الأفراد متناسب مع القدر الذي يتقلص عنده توسع الحياة. لا نشير بهذا إلى الإحاطات الفردية لهذه الرغبة الغريزية أو تلك بل نشير إلى انجراف الحياة كلها وانغلاق باب تلقائية النمو والتعبير عن قدرات الإنسان الحسية والانفعالية والعقلية. إن للحياة ديناميتها الباطنية الخاصة بها، إنها تميل إلى النمو وإلى أن يجري التعبير عنها والى أن تعاش. ويبدو انه إذا كان هذا الميل إلى النمو وإلى أن يجرى التعبير عنها وإلى أن تعاش. ويبدو انه إذا كان هذا الميل ينجرف فان الطاقة الموجهة نحو الحياة تقوم بعملية تفكك وتتحول إلى طاقة موجهه نحو التدمير. بكلمات أخرى: الدافع للحياة والدافع للعداء ليسا عاملين مستقلين بل هما في تبعية متداخلة معكوسة. فكلما ازداد الدافع نحو الحياة انجرفا ازداد الدافع نحو التدمير قوة، كلما تحققت الحياة قلت قوة التدميرية. **التدميرية هي نتاج الحياة غير المعاشة**. إن تلك الظروف الفردية والاجتماعية التي تسهم في كبح الحياة تنتج انفعالا للتدمير يشكل ـ إذا جاز لنا القول ـ خزانا تتغذى منه الميول العدوانية الخاصة ـ إما ضد الآخرين أو ضد النفس.

ولا حاجة إلى القول بأهمية إدراك الدور الدينامي للتعبيرية الذي تلعبه في العملية الاجتماعية فحسب، بل إن الأمر مهم أيضا لفهم الظروف النوعية لتجعله يزداد حدة. لقد لاحظنا من قبل العداوة التي تحيط بالطبقة الوسطى في عصر الإصلاح والتي تجد تعبيرا عنها في مفاهيم دينية معينة للبروتستنتانية خاصة في روحها التقشفية وفي الصورة التي رسمها كالفن لإله لا يرحم يبهجه أن يحكم باللعنة الأبدية على جانب من البشرية لخطأ لم يرتكبوه. ثم - كما حدث فيما بعد - أن عبرت الطبقة الوسطي عن عداوتها المقنعة أساسا بالكرامة الخلقية التي تجد تبريرا للحسد الشديد ضد أولئك الذين لديهم وسائل الاستمتاع بالحياة. وفي الساحة المعاصرة، تعد التدميرية التي لدى الطبقة الوسطي الدنيا عاملا هاما في نشأة النازية التي استجابت لهذه النزعات التدميرية واستخدمتها في المعركة ضد أعدائها. إن جذور التدميرية المفترض في الطبقة الوسطى الدنيا يمكن تبينها بسهولة باعتبارها التدميرية المفترضة في هذه الدراسة: عزلة الفرد وكبح التوسع الفردي، وهما شيئان تتصف بهما بدرجة كبيرة الطبقة الوسطي الدنيا اكثر مما تتصف بهما الطبقتان العليا والدنيا.

٣ ـ امتثال الإنسان الآلي

في الميكانيزمات (الأساليب) التي بحثناها، يتغلب الفرد على الشعور باللامعني بالمقارنة مع القوة المهيمنة للعالم الذي خارجة إما عن طريق التنازل عن تكامله الفردي أو عن طريق تدمير الآخرين، وذلك حتى يكف العالم عن توجيه التهديد. والميكانيزمات الأخرى للهروب هي الانسحاب من العالم بدرجة كاملة حتى أن العالم يفقد تهديده (وهي الصورة التي نجدها في بعض الحالات السيكوباتية)[١٢]، وتضخم النفس سيكولوجيا لدرجة تجعل العالم الخارجي يصبح صغيرا بالمقارنة. وبالرغم من أن هذه الميكانيزمات للهروب مهمة بالنسبة لعلم النفس الفردي، إلا أن لها أهمية ثانوية حضاريا فحسب. لهذا فإنني لن ابحثها هنا، وبدلا من هذا سألتفت إلى أسلوب أخر للهروب له اكبر أهمية من الناحية الاجتماعية.

هذا الميكانيزم "الأسلوب" الخاص هو الحل بأننا نجد أن المجتمع الحديث يتكون من غالبيته من الأفراد الأسوياء. ولكي نطرح الأمر بإيجاز نقول إن الفرد يكف عن أن يصبح نفسه، انه يعتنق تماما نوع

الشخصية المقدم له من جانب النماذج الحضارية، ولهذا فانه يصبح تماما شأن الآخرين وكما يتوقعون منه إن يكون. أن الهوة بين "الأنا" والعالم تختفي ويختفي معها الخوف الشعوري بالوحدة والعجز. ويمكن مقارنة هذا الميكانيزم بالطريقة التي بها تلون بعض الحيوانات جسمها طلبا للحماية. إنها تبدو مماثلة لمحيطها حتى انه يصعب تمييزها. والشخص الذي يتنازل عن نفسه الفردية ويصبح آلة متطابقا مع ملايين الآخرين من الآلات المحيطة به لا يحتاج إلى أن يشعر بأنه وحدة وقلق بعد هذا. وعلى أي حال فإن الثمن الذي يدفعه غال، إنه فقدان نفسه.

إن فرضية أن الطريقة السوية لقهر الوحدة هي أن يصبح الإنسان آلة تتناقض مع فكرة من اكبر الأفكار انتشارا عن الإنسان في حضارتنا: من المفروض في غالبيتنا أن يكونوا أفرادا أحرارا في التفكير والشعور والسلوك كما يشاءون. تأكدوا أن هذا ليس فحسب الرأي العام من موضوع النزعة الفردية الحديثة، بل إن كل فرد يؤمن أيضا بإخلاص بأنه هو "هو" وأن أفكاره ومشاعره ورغباته خاصة به "هو" ومع هذا، بالرغم من أن هناك أفراداً حقيقيين بيننا، فان هذا الإيمان وهم في معظم الحالات وهو إيمان خطر لهذا حيث أنه يغلق الباب في وجه محو تلك الظروف المسؤولة عن هذه الحالة.

إننا نتناول هنا مشكلة من أهم المشكلات الرئيسية في علم النفس التي نستطيع أن نقتحمها بسرعة بسلسلة من الأسئلة: ما هي النفس؟ ما هي طبيعة تلك الأعمال التي لا تعطي إلا الوهم بأنها أفعال الشخص؟ ما هي التلقائية؟ ما هو الفعل العقلي الأصلي؟ وأخيرا ما شأن كل هذا بالحرية؟ في هذا الفصل سنحاول أن نبين كيف أن المشاعر والأفكار يمكن أن تستمد من الخارج ومع ذلك يمكن أن تعاش على أنها مستمدة من الشخص، وكيف أن مشاعر الإنسان وأفكاره يمكن أن تُكبَت ومن ثم تصبح جزءا من نفسه وسوف نواصل بحث المشكلات المثارة هنا في الفصل الخاص بمشكلة "الحرية والديمقراطية".

دعونا نبدأ البحث بتحليل معنى التجربة التي عندما يعبر عنها بكلمات نقول: "أنا أشعر" ، "أنا أفكر" ، "أنا أريد". عندما أقول "أنا أفكر" يبدو هذا على أنه عبارة واضحة لا غموض فيها. والمسألة الوحيدة هنا يبدو

أنها تقرير ما أفكر انه حق أو خطأ وليس ما إذا كنت أنا أم لا الذي يفكر فيها ومع هذا، يبين الموقف التجريبي العيني في التو أن الجواب على هذا السؤال ليس بالضرورة ما نفترضه كذلك. دعونا نشهد تجربة تنويم مغناطيسي(١٤) هنا الشخص "أ" الذي سيضعه المُنِّوم "ب" في حالة نوم مغناطيسي ويوحي له بأنه بعد الاستيقاظ من التنويم المغناطيسي سيزيد قراءة مخطوطة يعتقد أنه قد أحضرها معه وانه يبحث عنها ولا يجدها وأنه يؤمن حينئذ بأن شخصا آخر "ج" قد سرقها وأنه سيغضب غضبا شددا من "ج" ويقال له أيضا أنه سينسى أن كل هذا إيحاء أوحى به إليه خلال التنويم المغناطيسي. ويجب أن ينضاف أن "ج" شخص لم يستشعر إزاء "أ" إطلاقا بأي غضب وحسب الظروف ليس لديه داع يجعله يشعر بالغضب، ولهذا فإنه بالفعل لم يحضر معه أي مخطوطة.

فماذا يحدث؟ إن "أ" يستيقظ وبعد حديث قصير عن بعض الموضوعات يقول: "إن هذا يذكرني بشيء كتبته في مخطوطتي. وسوف أقرأها لكم" إنه يبحث حوله ولا يجدها، ثم يستدير إلى "ج" ويوحي بأنه قد يكون أخذها، ولمّا يزداد اضطرابا وإثارة عندما ينفي "ج" هذه الفكرة يحدث أن ينفجر غاضبا ويتهم "ج" مباشرة بأنه سرق المخطوطة. إنه يذهب أبعد من هذا، انه يقدم حججا تساعد على إبراز أن "ج" لص. يقول انه سمع من الآخرين أن "ج" يحتاج المخطوطة للغاية، وأنه كانت لديه فرصة رائعة للاستيلاء عليها وما إلى ذلك. إننا لا نسمعه يتهم "ج" فحسب، بل يقدم (تبريرات) عديدة تجعل اتهامه يبدو مقبولا. (أو بطبيعة الحال ليست هذه التبريرات حقيقية وإن "أ" لم يفكر إطلاقا فيها من قبل).

ودعونا نفترض أن شخصا آخر قد دخل الغرفة في هذه اللحظة. إنه لن يشك إطلاقا في أن "أ" يقول ما يعتقد وما يشعر به. والسؤال الوحيد الذي سيكون في ذهنه هو ما إذا كان هذا الاتهام صحيحا أم لا أي ما إذا كانت محتويات تفكير "أ" تتطابق أو لا على الحقائق الواقعية. وعلى أي حال، فإننا نحن الذين قد شاهدوا العملية كلها منذ البداية لا نعبا بان نسأل ما إذا كان الاتهام صحيحا. إننا نعرف أن هذه ليست هي المشكلة لأننا متأكدون أن ما يشعر به "أ" وما يعتقد به الآن ليس أفكاره ومشاعره هو بل هي عناصر غريبة حشا بها رأسه شخص آخر.

والنتيجة التي يخرج بها الشخص الذي دخل في منتصف التجربة قد تكون أحيانا على النحو التالي: "هنا" "أ" الذي يدل بوضوح أنه هو الذي لديه كل الأفكار. إنه الشخص الذي يعرف على أفضل ما يكون ما يعتقد ولا يوجد برهان عما يشعر به أفضل من عبارته. وهناك الأشخاص الآخرون الذين يقولون إن أفكاره قد فُرضت عليه وهي عناصر غريبة جاءت من الخارج. بكل نزاهة لا أستطيع أن أقرر من المصيب، قد يكون أي منهم مخطئاً. وربما، لما كان هناك اثنان ضد واحد، فان الفرصة الأكبر أنَّ الأغلبية على حق. وعلى أي حال، نحن الذين شاهدوا التجربة كلها، لن ينولانا الشك وكذلك القادم إذا حضر تجارب تنويمية أخرى. انه حينئذ سيرى أن هذا النوع من التجارب يمكن تكراره آلاف المرات مع أشخاص آخرين وبمضامين مختلفة إنّ المنوم المغناطيسي يمكن أن يوحي بان البطاطس النّيّئ هو كمثري لذيذة، والشخص المنوم سيأكل البطاطس بكل شغف الذي يأكل به الكمثرى - أو أن الشخص المنوم لا يستطيع أن يرى أي شيء ويكون أعمى. أو مرة اخرى، إنه يعتقد بأن العالم مسطح وليس مستديرا، وسوف يتجادل بعنف أن العالم مسطح.

فعلى ماذا تبرهن التجربة التنويميه المغناطيسية وخاصة تجربة ما بعد التنويم؟ إنها تبرهن على أنه يمكن أن تكون لدينا أفكار ومشاعر ورغبات بل وأحاسيس حية نشعر دائما أنها أحاسيسنا ومع هذا بالرغم من أننا نعش هذه الأفكار والمشاعر فإنها قد وضعت فينا من الخارج، وهي غريبة أساسا، وليست هي ما نفكر فيه ونشعر به إلى أخر كل ذلك.

فماذا تبين تجربة التنويم الخاصة التي بدأنا بها؟ ١- الشخص يرغب شيئا ألا وهو قراءة مخطوطته، ٢- **يفكر** في شيء ألا وهو أن "ج" قد أخذ المخطوطة، و٣- إنه **يشعر** بشيء ألا وهو الغضب ضد "ج" ولقد رأينا أن كل هذه الأفعال الذهنية الثلاثة - دافع إرادته، تفكيره، شعوره - ليست خاصة به بمعنى كونها نتيجة نشاطه الذهني الخاص، وأنها لم تصدر منه بل وضعت فيه من الخارج وأنه يستشعرها ذاتيا كما لو كانت منه هو. وهو يعبر عن عدد من الأفكار لم توضع فيه خلال التنويم المغناطيسي وهو تلك "التعلات" التي " يشرح" بها افتراضه أن "ج" قد سرق المخطوطة. ولكن هذه الأفكار مع هذا هي أفكاره وان كان بشكل صوري فقط. وبالرغم من أنها تبدو وهي تفسر الشك فإننا نعرف أن الشك كان

هناك أولا وأن الأفكار المصطبغة بالتعلات لم تخترع ألا لجعل الشعور مقبولا، إنها ليست مفسرة حقا، بل هي تأتي خارج ما هو بعدي.

لقد بدأنا بالتجربة الخاصة بالتنويم المغناطيسي لأنها تبين بطريقة لا تحتمل الخطأ إنه بالرغم من أن الإنسان قد يكون مقتنعا بتلقائية أفعاله الذهنية فإنها تنتج بالفعل من تأثير شخص أخر غير النفس في ظل ظروف موقف خاص. وعلى أي حال، لا توجد الظاهرة فحسب في موقف التنويم المغناطيسي. أن حقيقة أن محتويات فكرنا وشعورنا إرادتنا مشتقة من الخارج وليست أصيلة توجد إلى حد ما حتى أنها تعطي انطباعا بان شبه الأفعال تلك هي القاعدة حين أن الأفعال الذهنية الأصيلة والعميقة هي الاستثناء.

أن الطابع المزيف الذي يمكن أن ينتحله التفكير معروف على نحو أفضل عن الظاهرة نفسها في مجال الإرادة والشعور. ولهذا يفضل أن نبدأ بمناقشة الاختلاف بين التفكير الأصيل والتفكير الزائف. فلنفترض أننا على جزيرة حيث يوجد صيادون ومصطافون من المدينة. ونحن نريد ان نعرف أي طقس نحن نتوقعه ونسأل صيادا ومصطافين اثنين ممن نعرف أنهم استمعوا جميعا للنشرة الجوية في الإذاعة. إن الصياد بخبرته الطويلة وعنايته بمشكلة الطقس سيبدأ التفكير مفترضا انه لم يعول على عقله بعد قبل أن نسأله. وهو بمعرفته باتجاه الريح والحرارة والضغط وما تعنيه هذه الأمور بالنسبة للتنبؤ بالطقس فانه سيزن العوامل المختلفة حسب دلالتها ويصل إلى حكم محدد بشكل تقريبي. ومن المحتمل أن يتذكر النشرة الجوية ويأخذ عنها تدعيما لرأيه أو نقضا له، فإذا كان الأمر متناقضا فقد يكون حريصا من الناحية العملية على وزن دواعي رأيه، ولكن ـ وهذه هي النقطة الجوهرية ـ أن راية هو، نتيجة تفكيره هو، هو ما يخبرنا به.

أما أوّل المصطافين فهو رجل يعرف عندما يسأل عن رأيه لا يفهم كثيرا في الطقس كما انه لا يشعر بأي دافع اضطراري يدفعه إلى، فهم أي شيء عنه. وكل ما يجيب به: "لا أستطيع أن أحكم. كل ما أعرفه أن النشرة الجوية تقول كذا وكذا" أما الرجل الأخر الذي سألناه فهو من نوع مختلف. إنه يعتقد أنه لا يعرف قدرا كبيرا عن الطقس بالرغم من أنه

لا يعرف بالفعل سوى القليل عنه. أنه شخص من النوع الذي يشعر بأنه يجب أن يكون قادرا على الجواب على أي سؤال. انه يفكر دقيقة ثم يقول لنا راية "هو" والذي هو في الواقع متطابق مع النشرة الجوية المذاعة. ونحن نسأله عن أسباب رأيه هذا وهو يقول لنا إنه حسب اتجاه الريح والحرارة وما إلى ذلك توصل إلى نتيجته.

إن سلوك هذا الرجل كما يتبدى من الخارج مثل سلوك الصياد. ومع هذا، إذا نحن حللناه بتعمق أشد فانه سيظهر أنه سمع النشرة الجوية من الراديو وأنه توقعه. وعلى أي حال، أنه وهو شاعر بأنه مضطر أن يقول رأيه الخاص ينسى أنه بكل بساطة أنه يردد رأي سلطة شخص أخر ويعتقد أن هذا الرأي هو رأي وصل إليه هو من خلال تفكيره. أنه يتصور أن المبررات التي يقدمها لنا تسبق رأيه، ولكننا إذا فحصنا هذه المبررات سنرى أنها كان يمكن أن تفضي به إلى أي رأي عن الطقس لو لم يكن قد كون رأيا من قبل. أنها ليست بالفعل سوي مبررات زائفة تؤدي وظيفة أن تجعل رأيه يبدو نتاج تفكيره. وهو لديه وهم التوصل إلى رأي من عنده، لكنه في الواقع قد استعار رأي سلطة دون أن يدرى العملية. وقد يكون على صواب بالنسبة للطقس، والصياد قد يكون مخطئا بالفعل في رأيه "هو الخاص".

ويمكن ملاحظة الظاهرة نفسها إذا نحن درسنا آراء الناس بخصوص موضوعات معينة، السياسة مثلا. إسأل أيّ قارئ متوسط يقرا الصحف عما يعتقده بالنسبة لمشكلة سياسية ما. انه سيعطيك قدرا اكثر أو اقل مما قرأ غير أنه سيقوله لك باعتباره رأيه "هو" ومع هذا - وهذه هي النقطة الجوهرية - أنه يؤمن بأن ما يقوله هو نتيجة تفكيره. فإذا كان يعيش في جماعه صغيرة حيث تنحدر الآراء السياسية من أب إلى ابنه، فان رأيه"هو" قد يحكم عليه بأبعد مما هو عليه في لحظة إيمان من جانب سلطة هي سلطة أب صارم. وقد يكون رأي قارئ آخر نتيجة لحظة حيرة، الخوف من ألا يكون متطابقا، ومن ثم فان "التفكير" هو مقدمة وليس نتيجة ترابط طبيعي للخبرة والرغبة والمعرفة. والظاهرة نفسها نجدها في الأحكام الجمالية. فالشخص المتوسط الذي يذهب إلى المتحف ويتطلع فيه إلى لوحة لرسام شهير - ولنقل رمبرانت - يحكم بأنها جميلة وذات تأثير. فإذا نحن حللنا حكمه نجد انه ليست لديه أي استجابة باطنية

خاصة للصورة ولكنه يعتقد أنها جميلة لأنه يعرف أن المفروض أن يعتقد بأنها جميلة. والظاهرة نفسها واضحة بالنسبة لأحكام الناس عن الموسيقيين وكذلك بالنسبة لفعل الإدراك الحسي نفسه. فكثير من الناس يتطلعون إلى منظر شهير فيقدمون الصور نفسها التي شاهدوها عدة مرات في بطاقات المعايدة مثلا - وبينما يعتقدون "انهم" يرون المنظر تكون أمام أعينهم تلك الصور، أو في معايشة حادثة حدثت أثناء وجودهم، إنهم يرون أو يسمعون الموقف في إطار تقرير الصحيفة الذي يتوقعونه. وكحقيقة واقعية، إن التجربة التي لدى الناس العديدين، قل التمثيل الفني أو الاجتماع السياسي الذي حضوره، لا يصبح حقيقيا بالنسبة لهم إلا بعد أن يقرءوا عنه في الصحف.

إن قمع التفكير النقدي عادة ما يبدأ مبكرا. فمثلا الطفلة التي في سن الخامسة قد تدرك عدم إخلاص أمها سواء بإدراكها أنه بينما تتحدث الأم دائما عن الحب والصداقة فإنها بالفعل باردة وأنانية أو بطريقة اشد خشونة تلاحظ أن أمها تقضي وقتا مع شخص خر وفي الوقت نفسه تؤكد دائما معاييرها الخلقية المرتفعة. إن شعورها بالعدالة والحق يتأذى، ومع هذا لما كانت معتمدة على الأم التي لن تسمح بأي نوع من النقد والتي لديها أب ضعيف - مثلا - لا تستطيع أن تعتمد علية، فان الطفلة مرغمة على قهر وكبت بصيرتها النقدية. وسرعان ما لا تعود ترى عدم أمانة أو عدم إخلاص أمها. أنها ستفقد القدرة على التفكير نقديا نظرا لأنه يبدو أن الاحتفاظ به حيا أمر خطر وداع لليأس. ومن جهة اخرى، تتأثر البنت بأنموذج ضرورة الاعتقاد بأن أمها مخلصة ورقيقة وان زواج الوالدين زواج سعيد وستكون مستعدة لنقل هذه الفكرة كما لو كانت فكرتها.

في كل هذه الأمثلة عن التفكير الزائف، تكون المسالة هي ما إذا كان الفكر هو نتاج تفكير الإنسان أو نتيجة نشاطه هو. ليست المسألة ما إذا كانت محتويات التفكير صحيحة أم لا. وكما اقترحت من قبل في حالة الصياد الذي يتنبأ بالجو، قد تكون أفكاره "هو" خاطئة، والذي كل ما يفعله أن يكرر الفكرة التي وضعت داخله على صواب. والتفكير الزائف قد يكون تفكيرا منطقيا وعقليا كاملا. فطابع هذا التفكير المزيف ليس من الضروري أن يبدو محتويا على عناصر لاعقلانية. ويمكن دراسة هذا في التبريرات التي تميل إلى شرح سلوك ما أو شعور ما على أسس عقلانية

وواقعية بالرغم من أنه يتحدد بالفعل بعوامل لاعقلانية وذاتية. وقد يكون التبرير متناقضا مع الحقائق أو مع قواعد التفكير المنطقي، ولكنه كثيرا ما يكون منطقيا وعقلانيا في ذاته، إذن فان لاعقلانيته لا تكمن إلا في أنه ليس هو الدافع الحقيقي للفعل الذي يتظاهر بأنه سببه.

مثال على التبرير اللاعقلاني نجده في نكتة شهيرة. إن شخصا اقترض جرة زجاجية من جار وقد كسرها وعندما طلب منه ان يعيدها قال: "أولا لقد أعدتها لك من قبل، ثانيا أنني لم اقترضها اطلاقا، ثالثا لقد كانت محطمة عندما أعطيتني إياها". إن لدينا هنا مثالا على التبرير "اللاعقلاني" عندما يجد شخص ما، "أ"، نفسه في موقف العجز الاقتصادي فيطلب من قريب، هو «ب»، أن يعيره بعض المال، فيرفض ب ويقول انه يفعل هذا لأنه بإقراضه النقود إنما يساعد "أ" على أن يكون لا مسئولا وأن يكون معتمدا على الآخرين. والآن، قد يكون هذا الاستدلال قويا، وبالرغم من أنه يعتقد أنه مدفوع باهتمامه برفاهية "أ" ألا أنه بالفعل مدفوع ببخله هو.

لهذا فنحن لا نستطيع أن نعرف ما إذا كنا نتعامل مع تبرير بمجرد تحديد منطقية عبارة الشخص على هذا النحو، ولهذا فعلينا أيضا أن ندخل في الحسبان الدوافع السيكولوجية العاملة في الشخص. ليست النقطة الحاسمة هي ما يجرى التفكير الفعال هو دائما تفكير جديد وأصيل، أصيل ليس بالضرورة بمعنى أن الآخرين لم يفكروا فيه من قبل، بل دائما بمعنى أن الشخص الذي يفكر قد استخدم التفكير كأداة لاكتشاف شيء جديد في العالم الخارجي أو في داخل نفسه. والتبريرات تنقصها ـ في الأساس ـ هذه الصفة الخاصة بالاكتشاف وكشف النقاب، كل ما هنالك أنها تتطابق مع التحامل الانفعالي الموجود داخل الإنسان. العقلنة ليست أداة لاختراق الواقع بل هي محاولة لإيجاد تناغم بين رغبات الإنسان والواقع الموجود.

وعلى الإنسان بالنسبة للشعور كما هو الحال بالنسبة للتفكير أن يميز بين الشعور الأصيل الذي يصدر داخلنا والشعور المزيف الذي هو ليس حقا شعورنا بالرغم من أننا نعتقد انه كذلك. ولنختر مثلا من الحياة اليومية يكون نمطيا للطابع الزائف لمشاعرنا في علاقتنا مع الآخرين. إننا نلاحظ

شخصا يحضر حفلة. إنه مرح وهو يضحك ويدخل في حوار ودود ويبدو في كل شيء مستعدا أو راضيا تماما. وعندما يرحل ترتسم على شفتيه ابتسامة ودودة بينما يتحدث عن مقدار ما استمتع به في الأمسية. وينغلق الباب وراءه - وهذه هي اللحظة التي عندها نلاحظه بعناية. إن تغيرا مفاجئا يلاحظ في وجهه. لقد اختفت الابتسامة، بالطبع هذا متوقع حيث أنه الآن وحيد وما من أحد أو شيء موجود يدفعه إلى الابتسامة. لكن التغير الذي أتحدث عنه اكثر من مجرد اختفاء الابتسامة. يرتسم على وجهه تعبير بالحزن العميق يكاد يكون يأسا. وقد لا يدوم هذا التعبير سوى ثوان قليلة، ثم يكتسي الوجه بقناع التعبير مرة أخرى، إن الرجل يركب سيارته ويفكر في الأمسية ويتساءل عما إذا كان لديه شعور طيب أم لا، ويشعر بأنه استمتع. ولكن هل كان "هو" سعيدا ومرحا أثناء الحفلة؟ هل التعبير القصير بالحزن واليأس الذي لاحظناه في وجهه ليس إلا رد فعل وقتي ليست له أي دلالة؟ يكاد يكون من المستحيل أن نقرر الأمر بدون معرفة المزيد عن هذا الشخص. وعلى أي حال هناك حادثة قد تزودنا لفهم المقصود بمرحه.

في تلك الليلية يحلم بأنه عاد إلى الجيش في الحرب. لقد تلقي أوامر بان يقتحم الخطوط إلى مقر العدو. إنه يرتدي حلة ضابط يبدو أنها حلة ألمانية، وفجأة يجد نفسه بين جماعة من الضباط الألمان. وهو يندهش أن مقر العدو مريح لهذه الدرجة وان كل شخص ودود ازاءه، لكنه يزداد رعبا انهم سوف يكتشفون انه جاسوس. ويقترب منه واحد من الضباط الصغار يشعر نحوه بمحبة خاصة ويقول له: "أنا اعرف من أنت. ليس أمامك سوي طريق واحد للهرب. إبدأ في إلقاء النكت واضحك واجعلهم يضحكون كثيرا حتى تحولهم بنكاتك من الانتباه لك" وهو شاكر لهذه النصيحة ويبدأ في تأليف النكت لإضحاكهم. ويحدث أن تنكيته يزداد لدرجة أن الضباط الآخرين تنتابهم الشكوك وكلما ازداد شكهم زاد افتعاله للتنكيت. وأخيرا يملؤه شعور بالرعب انه لم يعد يستطيع أن يتحمل البقاء، فيقفز فجأة من كرسيه والكل يجري خلفه. ثم يتغير المنظر، إنه جالس في سيارة عامة تتوقف تماما أمام منزله. إنه يرتدي سترة عمل ويكون لديه شعور بالراحة لفكرة أن الحرب قد انتهت.

فلنفترض أننا في وضع يجعلنا نسأله في اليوم التالي عما حدث له فيما

يتعلق بالعناصر الفردية لحلمه. ونحن لا نسجل هنا سوى تداعيات قليلة لها دلالة خاصة لفهم النقطة الرئيسة التي نحن مهتمون بها. إن الزي الألماني يذكره بأنه كان مدعوا هناك في الحفلة في الأمسية السابقة كان يتحدث بلكنة ألمانية. وهو يتذكر أنه تضايق من هذا الرجل لأنه لم يوجه إليه الكثير من الانتباه، بالرغم من انه "صاحب الحلم" قد ابتعد عن طريقه لكي يكون لديه شعور طيب. وبينما هو يتسكع بهذه الأفكار يتذكر انه حدث للحظة في الحفلة أن تولاه شعور بأن هذا الرجل ذا اللكنة الألمانية قد سخر منه حقا وابتسم مستهزئا لعبارة قالها: ولما أخذ يتفكر في الغرفة المريحة حيث يوجد مقر العدو، خطر له أنها تشبه الغرفة التي كان قد جلس فيها خلال الحفلة في الليلة الماضية، لكن النوافذ تشبه نوافذ غرفة كان قد فشل فيها في الامتحان. ومع دهشته لهذا التداعي، استمر في تذكره إنه قبل الذهاب إلى الحفلة كان مهتما بالانطباع الذي سوف يحدثه من ناحية لان أحد المدعوين أخ لفتاة يريد أن يجذب اهتمامها، ومن ناحية أخرى لان المضيف له تأثير كبير على صاحب رتبة عالية يعول على رأيه بالنسبة لنجاحه في الوظيفة. ولما تحدث عن صاحب الرتبة العالية هذا أبدى مقدار كراهيته له ومقدار المذلة التي يشعر بها لاضطراره إلى إظهار الود له وأنه شعر ببعض الكراهية أيضا لمضيفه بالرغم من انه لم يكن يدرى هذا على الإطلاق. وهناك تداع آخر أنه روى حادثة فكهة عن رجل اصلع ثم تدارك نفسه قليلا كي لا يغضب مضيفه الذي تصادف انه اصلع تماما. ويلفت نظره كأمر غريب مسالة السيارة العامة حيث انه لم تكن هناك آيه مطاردات. وبينما يتحدث عن هذا، يتذكر السيارة العامة التي كان يركبها صغيرا في طريقه إلى المدرسة، وتخطر له تفصيلة اكثر ألا وهي انه قد شغل محل سائق السيارة العامة وتفكر أن سواقة السيارة العامة - لدهشته - لا تختلف كثيرا عن سواقة أي سيارة. ومن الواضح أن السيارة العامة تقوم مقام سيارته التي رجع بها إلى المنزل، وإن عودته إلى البيت ذكرته بعودته من المدرسة.

بالنسبة لأي إنسان معتاد على فهم معنى الأحلام، فان محتوى الحلم والتداعيات المصاحبة له ستكون قد اتضحت بالرغم من أن جانبا واحدا فحسب من التداعيات هو الذي ذكر من الناحية العملية أي شيء عن تكوين الشخصية والوضع الماضي والحالي للرجل. إن الحلم يكشف ما

كان عليه شعوره الحقيقي في حفلة الليلة الماضية. لقد كان قلقا خائفا من الفشل من ترك الأثر الذي يريد أن يحدثه، وكان غاضبا بالنسبة لعدد من الأشخاص شعر بأنهم سخفاء غير جديرين بالحب بما فيه الكفاية. إن الحلم يبين أن مرحه كان وسيلة إخفاء قلقة وغضبه، وفى الوقت نفسه يهدئ أولئك الذين غضب منهم. ان كل مرحه قناع، انه لم ينبع منه، بل غطى ما شعر به "هو" حقا: الخوف والغضب. وكل هذا جعل موقفة الكلى مزعزعا حتى انه شعر بأنه أشبه بجاسوس في معسكر أعداء قد يكتشفونه في أي لحظة. والتعبير المعلل عن الحزن واليأس الذي رأيناه مرتسما وهو يغادر الحفلة يجد ألان تأكيده وتفسيره كذلك: في تلك اللحظة عبر وجهه عما شعر به "هو" بالرغم من انه كان شيئا لم يكن يدرك "هو" انه يشعر به حقا. وفي الحلم، وصف الشعور بطريقة درامية وواضحة بالرغم من انه لم يشر جهره إلى الناس الذين كانت تتجه إليهم مشاعره.

هذا الرجل ليس عصابيا وليس تحت تعويذة التنويم المغناطيسي،هو بالأحرى فرد سوي لديه نفس القلق والحاجة إلى استحسانه كما هو معتاد في **الإنسان الحديث**. انه لم يكن يدرى حقيقة ان مرحة لم يكن شعوره "هو" حيث انه تعود على ان يشعر بما هو مفروض فيه أن يشعر به في موقف معين حتى انه سيكون استثناء اكثر منه قاعدة ان يدرك وجود أي شيء "غريب" في الأمر.

وما يصدق على التفكير والشعور يصدق على الإرادة. أن معظم الناس مقتنعون بأنه طالما انهم ليسو مضطرين صراحة إلى عمل شيء بسبب قوة خارجية، فتن قراراتهم هي قراراتهم وانه إذا أرادوا شيئا فانهم هم الذين يريدونه. ويكون هذا هو أحد الأوهام الكبرى التي لدينا عن أنفسنا. أن عددا كبيرا من قراراتنا ليست حقا قراراتنا، بل أوحى بها لنا من الخارج. لقد نجحنا في إقناع أنفسنا بأننا نحن الذين نصنع القرار بينما نحن في الحقيقة نتطابق مع توقعات الآخرين مساقين بالخوف من العزلة وبتهديدات مباشرة اكثر إزاء حياتنا وحريتنا وراحتنا.

عندما يتساءل الأطفال ما إذا كانوا يحبون الذهاب إلى المدرسة كل يوم ويكون جوابهم (بالطبع نحب هذا) هل الجواب صادق؟ في حالات عديدة

بالطبع لا. قد يريد الطفل أن يذهب إلى المدرسة مرارا، لكن يحدث كثيرا انه يفضل أن يلعب أو يفعل أي شيء أخر بدلا من الذهاب إلى المدرسة. فإذا شعر (أريد أن اذهب إلى المدرسة كل يوم) فانه قد يكبت استياءه عن انتظام العمل المدرسي. إنه يشعر بأن التوقع منه أن يرغب بالذهاب إلى المدرسة كل يوم، هذا الضغط من القوة بدرجة كافية لكبت شعوره بأنه يذهب في الأغلب لا لشيء سوى أن عليه أن يفعل هذا. وقد يشعر الطفل بسعادة لكبر إذا استطاع ان يدرك انه يريد ان يذهب أحيانا وأنه أحيانا لا يذهب لا لان عليه أن يذهب. ومع هذا فإن ضغط الشعور بالواجب كبير لدرجة أن يبث فيه الشعور بأنه "هو" الذي يريد المفروض فيه أن يريده.

ومن الفروض العامة أن معظم الناس يتزوجون باختيارهم. بالتأكيد هناك حالات من الناس يتزوجون شعوريا على أساس شعور الواجب أو الالتزام. وهناك حالات فيها يتزوج الرجل لأنه يريد "هو" فعلا أن يتزوج لكن هناك أيضا حالات ليست قليلة فيها يعتقد الرجل (أو المرأة) شعوريا انه يريد أن يتزوج شخصا بعينه بينما هو بالفعل واقع في أحبولة سلسلة من الأحداث تفضي به إلى الزواج وأنها تغلق في وجهه كل باب للهرب وطوال الأشهر المؤدية إلى زواجه يكون مقتنعا بحزم بأنه "هو"يريد الزواج، وأن المحتوى الأول أو اللاحق أن الأمر قد لا يكون كذلك هو أنه في يوم زواجه يهب مذعورا ويشعر بدافع يدفعه للهرب. فإذا كان "عاقلا" فان هذا الشعور لا يدوم إلا دقائق معدودة، ويرد على سؤال عما إذا كان عزمه أن يتزوج باقتناع الواثق انه كذلك.

ونستطيع أن نستمر في ضرب مزيد من الأمثلة من الحياة اليومية التي يبدو فيها أن الناس يتخذون القرارات ويريدون الأشياء لكنهم في الحقيقة يتبعون الضغط الباطني أو الخارجي بان "تكون لديهم" الرغبة في الشيء الذي سيفعلونه. وكحقيقة واقعة، أن الإنسان وهو يراقب ظاهرة القرارات الإنسانية يندهش بمدى ما يخطئ فيه الناس عندما يتخذون قرارات لهم "هم" ما هو في الواقع خضوع لمعتقد أو واجب أو ضغط بسيط. ويكاد يبدو أن القرار "الأصيل" هو ظاهرة نادرة نسبيا في مجتمع يفترض فيه أن يجعل من القرار الفردي حجر الزاوية في وجوده.

وأحب أن أضيف مثلا مفصلا عن حالة إرادة زائفة يمكن ملاحظتها كثيرا في تحليل الناس الذين ليست عندهم أي أمراض عصبية. وسبب يدفعني إلى هذا هو أنه بالرغم من أن هذه الحالات الفردية ليس لها شأن كبير بالمسائل الحضارية العريقة التي نهتم بها في هذا الكتاب فإنها تعطي القارئ الذي على غير ألفة بعملية القوي اللاشعورية فرصة إضافية ليتعرف على هذه الظاهرة. زيادة على ذلك، يؤكد هذا المثل نقطة بالرغم من أنها وردت ضمنا من قبل يجب إبرازها صراحة: علاقة الكبت بمشكلة الأفعال الزائفة. وبالرغم من أن الإنسان ينظر إلى الكبت من وجهه نظر عملية القوي المكبوتة في السلوك العصابي والأحلام وما إلى ذلك، فانه يبدو من المهم أن نؤكد أن كل كبت يستأصل أجزاء من نفس الإنسان الحقيقية ويفرض بديلا من الشعور الزائف لمن هو مصاب بالكبت.

إن الحالة التي أريد أن اعرضها الآن هي حالة طالب طب في الثانية والعشرين من عمرة. إنه مهتم بعملة ويتصرف مع الناس بشكل طبيعي تماما. إنه ليس بصفة خاصة تعسا بالرغم من أنه يشعر كثيرا بأنه متعب نوعا ما وأنه ليست لدية رغبة خاصة في الحياة. والسبب الذي دفعه إلى الرغبة في أن يجرى له تحليل نفسي سبب نظري حيث أنه يريد أن يصبح طبيبا عقليا. وشكواه الوحيدة هي نوع من انسداد الطريق في وجه عمله الطبي. فكثيرا ما لا يستطيع أن يتذكر الأشياء التي قرأها، فيصبح ملولا جدا أثناء المحاضرات ويظهر نتائج ضعيفة نسبيا في الامتحانات. وهو محير لهذا حيث أنه يتمتع في الموضوعات الأخرى بذاكرة ممتازة. وهو ليس لديه شك في أنه يريد أن يدرس الطب. ولكن تنتابه أحيانا شكوك قوية عما إذا كانت لدية القدرة على هذا.

وبعد عدة أسابيع من التحليل روى حلما رأي نفسه فيه في الطابق الأعلى في ناطحة سحاب قد بناها وهو يتطلع إلى الأبنية الأخرى ولديه شعور خفيف بالفخار. وفجأة تنهار ناطحة السحاب، ويجد نفسه مدفونا تحت الركام. وهو يعرف بالجهود التي تبذل لإزالة الأنقاض لتحريره وهو يستطيع أن يسمع شخصا ما يقول إنه جرح جرحا بالغا وأن الطبيب سيأتي في التو. ولكن عليه أن ينتظر ما يبدو انه طول لا ينتهي من الوقت قبل أن يصل الطبيب. وعندما يصل الطبيب يكتشف أنه نسي أن يحضر

الآلات ومن ثم لا يستطيع أن يفعل شيئا لمساعدته. فيتصاعد في داخله غضب عنيف ضد الطبيب وفجأة يجد نفسه منتصبا وهو يدرك أنه لم يصب بأي أذى على الإطلاق. إنه يسخر من الطبيب، وفي هذه اللحظة يستيقظ.

إنه ليست لديه تداعيات عديدة فيما يخص الحكم، لكن هذه التداعيات من أهمها: عندما فكر في ناطحة السحاب التي بناها ذكر بطريقة مرضية مقدار اهتمامه الدائم بالمعمار. فعندما كان طفلا، كانت تمضية الوقت عنده قائمة ولمدة عدة سنوات في اللعب بطوب البناء وعندما بلغ السابعة عشر فكر أن يصبح مهندسا. وعندما ذكر هذا لوالده أجاب الأب بطريقة ودودة إنه حر بالطبع في اختيار مهنته، لكنه "الأب" متأكد أن الفكرة من متخلفات رغباته الطفلية وأنه يفضل بالفعل دراسة الطب. فاعتقد الابن أن أباه على حق ومن ساعتها لم يذكر المشكلة لوالده مرة أخرى، بل شرع في دراسة الطب بالطبع. وإن تداعياته بالنسبة لتأخر الطبيب ونسيانه آلاته كانت بالأحرى ضبابية وغير واضحة. وعلى أي حال، وهو يتحدث عن هذا الجانب من الحلم خطر له أن ساعة تعطيله قد تغيرت من موعدها المنتظم وأنه بينما وافق على التغيير دون اعتراض فإنه شعر بالفعل بالغضب. وهو يستطيع أن يشعر بغضبه يتصاعد الآن وهو يتحدث. إنه يتهم المُحَلل بأنه متعسف ويقول: "حسناً فوق كل شيء، إنني لا أستطيع أن أفعل ما أريد بأي حال من الأحوال. إنه مندهش تماما لغضبه ولهذه العبارة، لأنه لم يشعر إطلاقا بأي موقف معاد ضد المحلل أو العمل التحليلي النفسي. وبعد هذا بمدة كان هناك حلما أخر لم يتذكر منه سوي جزء بسيط: إن آباه قد جرح في حادث سيارة. وهو نفسه طبيب والمفروض فيه أن يعتني بأبيه. وبينما هو يحاول فحصه شعر تماما بأنه مشلول وأنه غير قادر على عمل شيء. فيتذعر للغاية ويستيقظ.

وهو يذكر عرضا في تداعياته أنه في السنوات القليلة الماضية كانت تنتابه أفكار أن أباة قد يموت فجأة وقد أرعبته هذه الأفكار. وأحيانا ما فكر حتى في الضيعة التي قد تصبح له وما سيفعله بالمال. ولم يستيقظ كثيرا في هذه الشطحات حيث كبحها بمجرد ظهورها. وعندما قارن هذا الحلم بالحلم السابق خطر له أن الطبيب في كلا الحالين عاجز عن تقديم أي مساعدة فعالة. وأدرك بوضوح أشد عن ذي قبل أنه يشعر بأنه

لن تكون منه أي فائدة كطبيب. وعندما أشير له أنه كان في الحلم الأول شعور محدد بالغضب والسخرية بعجز الطبيب، تذكر أنه كثيرا ما كان يحدث عندما يسمع أو يقرأ عن حالات كان فيها الطبيب عاجزا عن تقديم المساعدة لمريض أن يتولاه شعور معين بالانتصار والفخار مما لم يكن يدري به في ذلك الوقت.

وخلال التحليل المضطرد تكشفت مواد أخرى مما كان مكبوتا. لقد اكتشف لدهشته شعورا قويا بالغضب ضد أبيه وزيادة على ذلك اكتشف أن شعوره بالعجز كطبيب هو جزء من شعور أشد عموميا بالعجز يحيط به طوال حياته. وبالرغم من انه على السطح قد ظن انه نظم حياته وفق خططته فانه يستطيع أن يشعر الآن بأنه كان غارقا للغاية في إحساس الاستسلام لقد أدرك أنه كان مقتنعا بأنه لا يستطيع أن يعمل ما يريد، بل عليه أن يتطابق مع ما هو متوقع منه. وهو يتبين اكثر واكثر أنه لم يرد حقا أن يصبح طبيبا وأن الأشياء التي أثرت فيه كنقص في القدرة لم تكن سوى تعبير عن المقاومة السلبية.

هذه الحالة هي مثال نمطي عن التعبير عن رغبات الشخص الحقيقية واعتناق توقعات الآخرين بطريقة تبدو كما لو كانت هي رغباته هو. وقد نقول أن الرغبة الأصلية قد حلت محلها رغبة زائفة.

هذا الإحلال لأفعال زائفة محل الأفعال الأصلية للتفكير والشعور والإرادة يفضي إلى إحلال نفس زائفة محل النفس الأصلية. أن النفس الأصلية هي النفس التي هي اصل النشاطات الذهنية. وليست النفس الزائفة سوى وكيل يمثل بالفعل دور شخص المفروض فيه أن يلعب ولكنه يفعل هذا باسم النفس. ومن الحق أن في استطاعته الشخص أن يلعب عدة أدوار ويكون مقتنعا من الناحية الذاتية انه هو "هو" في كل دور. وبالفعل، انه في كل هذه الأدوار ما يعتقد انه متوقع منه لعدد كبير من الناس أن لم يكن معظمهم وان النفس الأصلية تخنقها النفس الزائفة. وأحيانا، في حلم. في ناطحات. أو عندما يسكر الشخص، قد يظهر جانب من النفس الأصلية والمشاعر والأفكار التي لم يعشها الشخص لمدة سنسن، وكثيرا ما تكون مشاعر وأفكار سيئة يقهرها لأنه خائف أو خجل منها. وعلى آيه حال فأنها أحيانا هي افضل الأشياء فيه ويكون قد

كبتها لخوفه من سخريته الآخرين أو التعرض لهجوم بسبب مثل هذه المشاعر.[١٥]

أن فقدان النفس والاستبدال بها نفسا زائفة تترك الفرد في حالة متوترة من الزعزعة. أنه محاصر بالشكوك لأنه وهو أساسا انعكاس لتوقع الناس الآخرين عنه قد فقد بشكل ما ذاتيته. ولكن يتغلب على الخطر الناتج عن مثل هذا الفقد للذاتية، فإنه يضطر إلى التطابق والبحث عن ذاتيته بالاستحسان المستمر والإقرار به من جانب الآخرين. ولما كان لا يعرف من هو فعلى الأقل فإن الآخرين يعرفون - إذا تصرف وفق توقعهم، فإذا عرفوا فسوف يعرف أيضا إذا وثق فحسب بكلمتهم.

أن اصطباغ الفرد بصبغة آلية بالمجتمع الحديث قد زاد من عجز وزعزعة الفرد المتوسط. وهكذا فانه مستعد للخضوع لسلطات جديدة تقدم له الأمان والتخفيف من الشك. والفصل التالي سوف يبحث الظروف الخاصة التي كانت ضرورية لكي تجعل هذا العرض مقبولا في ألمانيا. سوف يبين أنه بالنسبة لنواة - الطبقة الوسطي الدنيا - الحركة النازية كان الميكانيزم التسلطي هو المميز. وفي الفصل الأخر من هذا الكتاب وسوف نواصل بحث الآلية بالنسبة للساحة الحضارية في ديمقراطيتنا.

(1) من وجهة نظر أخرى وصلت كارن هورني في دراستها "الاتجاهات العصابية" في كتابها "طرق جديدة في التحليل النفسي" إلى مفهوم له تماثلات معينة مع مفهومي عن "ميكانيزمات الهروب" والاختلافات الرئيسية بين المفهومين هي الاتجاهات العصابية وهي القوى الدافعة في العصاب الفردي على حين ان ميكانيزمات الهروب هي قوى دافعة في الشخص السوي. زيادة على ذلك فإنّ تركيز هورني على أساس القلق على حين أن تركيزي هو على عزلة الفرد.

(2) هوبز : "التنين" لندن ، ١٦٥١ ، ص ٤٧.

(3) تحليل الشخصية، فيينا ١٩٣٣.

(4) الشخصية العصابية في زمننا ، لندن ١٩٣٦

(5) سيكولوجية السلطة في السلطة والدولة بإشراف ماكس هوركهيمر ، باريس ١٩٣٦.

(6) لقد أخذ المركيزدي ساد بالرأي القائل إن صفة الهيمنة هي ماهية السادية في تلك الفقرة من "جولييت الثانية" (نقلا عن كتاب الماركيزدي ساد تأليف ج . جورر، نيويورك، ١٩٣٤) : "ليست اللذة هي التي تريدها لتجعل شريكك يشعر ، بل الأثر الذي تريد أن تحدثه. إن شعور الألم أقوى من شعور اللذة. والإنسان يدرك ذلك، الإنسان يستخدمه ويكون مستريحا، ويعرف جورر في تحليله لمؤلف ساد السادية "على أنا اللذة المستشعرة من التعديلات الملاحظة على العالم الخارجي التي يحدثها الملاحظ" وهذا التعريف يقترب من نظرتي للسادية اكثر مما قال به علماء النفس الآخرون. وعلى أي حال أعتقد أن جورر مخطئ في توحيده بين السادية واللذة في السيطرة أو الإنتاج. فالسيطرة السادية تتميز بأنها تريد أن تجعل الموضوع أداة أمل إرادة في يدي السادي، على حين أن الطرح اللاسادي في تأثيره على الآخرين يحترم تكامل الشخص الآخر ويقوم على شعور بالمساواة والسادية في تعريف جورر تفقد صفتها النوعية وتصبح متطابقة مع أي نوع من أنواع الإنتاج.

(7) وضعت ترجمتين لمصطلح Authoritarian الترجمة الحرفية التي يلعب عليها المؤلف بعد هذا بالنسبة للسلطة والترجمة المقصودة للتوضيح . (المترجم)

(8) وصف فيكتور هوجو بأروع تعبير فكرة عدم إمكان الهرب من الخطيئة في شخصية جافر في روايته "البؤساء"

[9] انظر كتاب موللرفان دربروك: Dos Drilte Reich هامبورج، ١٩٣١ ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤.

[10] قام روشنج بوصف طيب للطابع العدمي للفاشية في كتابة "ثورة ألمانيا للتدمير" لندن، ١٩٣٩.

[11] في هذا الصدد انظر كارن هورني : "طرق جديدة في التحليل النفسي" ، لندن ١٩٣٩.

[12] انظر مناقشة هذه النقطة في كتاب هورني "طرق جديدة في التحليل النفسي" لندن ١٩٣٩.

[13] انظر: . اس. سوليفانن، المرجع المذكور ، ص ٦٨ وما بعدها ، ومقالته "بحث في الشيزوفرينيا" صحيفة الطب العقلي الأمريكية ، المجلد التاسع العدد ٣ . انظر أيضا فريدا فروم ريتشمان "مشكلات التحول في الشيزوفرينيا" ، دورية التحليل النفسي الربع سنوية ، المجلد الثامن العدد ٤.

[14] بالنسبة لمشكلة التنويم المغناطيسي انظر قائمة المنشورات التي أعدها اريكسون في مجلة "الطب العقلي" المجلد٢ ، العدد ٣ ، ص ٤٧٢

[15] إن الأجراء التحليلي النفسي هو أساسا عملية يحاول فيها الشخص أن يكشف عن هذه النفس الأصيلة. و"التداعي الحر" لمعنى التعبير عن المشاعر والأفكار الأصيلة للإنسان والأخبار بالحقيقة. ولكن الصدق بهذا المعنى لا يشير إلى أن الإنسان يقول ما يعتقده، بل تكون النفس المفكرة الأصيلة وليست اعتناقا لفكر متوقع. وقد أكد فرويد كبت الأشياء "السيئة" ، ويبدو أنه لم يتبين بما فيه الكفاية المقدار الذي تكبت به الأشياء "الطيبة" أيضا.

الفصل السادس
سيكولوجية النازية

في الفصل الأخير كان انتباهنا مركزا على نمطين سيكولوجيين الشخصية التسلطية والآلية. والتي آمل أن التناول التفصيلي لهذين النمطين سيساعدنا على فهم المشكلات التي يقدمها هذا الفصل والفصل التالي: سيكولوجية النازية من جهة وسيكولوجية الديمقراطية الحديثة من جهة أخرى.

في تناولنا لسيكولوجية النازية علينا أولا أن ننظر في مسالة أولية: وثاقة الصلة الخاصة بالعوامل السيكولوجية بفهم النازية. في التناول العلمي والشعبي لنازية نجد نظرتين متعارضتين: الأولى أن علم النفس لا يقدم أي شرح لظاهرة اقتصادية وسياسية مثل الفاشية، والثانية أن الفاشية هي مشكلة سيكولوجية في كليتها.

النظرة الأولى تنظر في النازية إما كنتيجة دينامية اقتصادية شاملة - نتيجة التوسعية في الإمبريالية الألمانية أو نتيجة الظاهرة السياسية أساسا - نتيجة الانتصار على الدولة من جانب حر سياسي واحد يؤازره رجال الصناعة والاقتصاديون والبروسيون. بالختصار، إن انتصار النازية ينظر إليه على أنه نتيجة خداع أقلية وبإرغام غالبية السكان.

والنظرة الثانية - من جهة أخرى - تذهب إلى أنه لا يمكن تفسير النازية ألا في إطار علم النفس أو بالأحرى في إطار علم النفس المرضي، فينظر ألي هتلر على أنه رجل مجنون أو على انه "عصابي"، وعلى أن اتباعه مجانين بالمثل وغير متزنين عقليا. وحسب هذا التفسير كما شرحه ل. ممفورد، فان المصادر الحقيقية للفاشية موجودة "في النفس الإنسانية لا في **الاقتصاد**". واستطرد قائلاً: "في الكبرياء المستحكم، في الابتهاج في القسوة، في التفكك العصابي - في هذه المسائل لا في معاهدة فرساي أو في عجز الجمهورية الألمانية يقوم تفسير الفاشية"(١).

وفي رأينا أنه ما من واحد من هذه التفسيرات بصحيح ابتداء من التفسير الذي يؤكد العوامل السياسة والاقتصادية إلى التفسير الذي لا يبقي إلا على العوامل السيكولوجية وحدها - أو بالعكس - النازية هي مشكلة سيكولوجية، غير أن العوامل السيكولوجية يجب فهمها على أسس سيكولوجية. وما نحن مهتمون به في هذا الفصل هو هذا الجانب السيكولوجي للنازية، أساسها الإنساني. وهذا يثير مشكلتين: تكوين شخصية هؤلاء الناس الذين توجهت إليهم النازية بالنداء والخصائص السيكولوجية للأيديولوجية التي جعلت من النازية أداة فعالة بالنسبة لهؤلاء الناس.

إننا ونحن ننظر في الأساس السيكولوجي لنجاح النازية يجب أن نضع هذه التفرقة منذ البداية: كان هناك جانب من السكان انحنى للنظام النازي بدون أي مقاومة قوية ولكن أيضا بدون أن يصبح أفراده من المعجبين بالأيديولوجية النازية والتطبيق السياسي. وكان هناك جانب أخر من السكان، كان منجذبا بشدة إلى الأيديولوجية الجديدة وتعلق بتعصب بالمروجين لها. والمجموعة الأولى تتألف أساسا من الطبقة العاملة والبورجوازية الليبرالية والبورجوازية. وبالرغم من التنظيم الممتاز وخاصة بين الطبقة العاملة، فان هذه الجماعات برغم استمرار عدائها للنازية منذ ابتدائها حتى عام ١٩٣٣ ثم ظهرت مقاومتها الباطنية، فان الإنسان يتوقع موقعها هذا نتيجة القناعات السياسية عندها. إن إرادتها للمقاومة قد انهارت بسرعة ومنذ ذيّاك الوقت لم تسبب سوى مشاكل واهنة للنظام بطبيعة الحال فيما عدا الأقلية الصغيرة التي حاربت ببطولة ضد النازية خلال تلك السنين ويبدو سعى الناحية السيكولوجية - أن هذا الاستعداد بالخضوع للنازية يرجع أساسا ألي حالة من السلم والاستسلام الباطنيين الذين هما مما يميز الفرد في الفترة الراهنة حتى في الدول الديمقراطية كما سوف آبين في الفصل التالي. وفي ألمانيا كانت هناك حالة إضافية فيما يتعلق بالطبقة العاملة: الهزيمة التي عانت منها بعد الانتصارات الأولى في ثورة ١٩١٨ قد دخلت الطبقة العاملة فترة ما بعد الحرب بآمال قوية لتحقيق الاشتراكية أو على الأقل لتحقيق نهضة محددة في وضعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولكن مهما تكن الأسباب، فإنها شهدت تتابعا متصلا من الهزائم مما سبب إحباطاً تاما لكل آمالها.

ومع بداية سنوات ١٩٣٠ كانت ثمار انتصاراتها البدائية تكاد أن تكون قد دمرت تماما، والنتيجة كانت شعورا عميقا بالاستسلام وعدم الثقة لزعماء الطبقة العاملة والشك في قيمة أي نوع من أنواع التنظيمات السياحية والنشاط السياسي. ولقد ظلوا أعضاء في أحزابهم واستمروا شعوريا يؤمنون بمعتقداتهم السياسية، ولكن في أعمق أعماقهم كان الكثيرون قد أقلعوا عن أي أمل في فاعلية العمل السياسي.

وكان هناك محرك إضافي لولاء غالبية السكان للحكم النازي أصبح ذا فاعلية بعد وصول هتلر إلى الحكم. بالنسبة لملايين السكان أصبح هناك تتطابق بين حكم هتلر و "ألمانيا". وبمجرد أن امسك زمام الحكم حتى اعتبر أن القتال ضده يعنى انعزال المرء عن مجتمع الألمان. وعندما ألغيت الأحزاب السياسية الأخرى و "أصبح" الحزب النازي هو ألمانيا، أصبحت المعارضة له تعني المعارضة لألمانيا. وبدا أنه لا يوجد أشق على الإنسان المتوسط من أن يتحمل أكثر من الشعور بأنه ليس متوحدا مع جماعة أكبر. ومهما يكن المواطن الألماني معارضا لمبادئ النازية فإنه لو خير بين أن يكون وحيدا والشعور بالانتماء للالمانيا، فانه سيختار الموقف الأخير وهذا صادق أيضا بالنسبة لمعظم الناس ويمكن أن يلاحظ في حالات كثير أن الناس الذين ليسوا بنازيين يدافعون مع هذا ضد الانتقاد الذي يواجه الأجانب لأنهم يشعرون بان الهجوم على النازية يعنى الهجوم على ألمانيا. إن الخوف من العزلة والضعف النسبي للمبادئ الخلقية يساعدان الحزب على كسب ولاء قطاع كبير من السكان إذا ما استولى هذا الحزب على سلطة الدولة.

وقد أدى هذا إلى مسلمة مهمة بالنسبة لمسائل الدعاية السياسية: إن أي هجوم على ألمانيا كألمانيا، إنّ أي دعاية تشوه سمعة "الألمان" (مثل "المغول" رمز الحرب الماضية) إنما يزيد من ولاء أولئك الذين ليسوا على وئام تام مع النظام النازي. وعلى أي حال، إن هذه المشكلة لا يمكن حلها أساسا بالدعاية البارعة بل بانتصار حقيقة رئيسة واحدة في جميع البلدان. إن المبادئ الأخلاقية فوق وجود الأمة وإن تمسك الفرد بهذه المبادئ إنما يجعله منتميا إلى جماعة أولئك الذين يشاركون والذين شاركوا والذين سوف يشتركون في هذا الإيمان.

وعلى النقيض من الموقف السلبي أو الاستسلامي للطبقة العاملة البورجوازية الليبرالية والكاثوليكية، لقيت الأيديولوجية النازية الاستحسان الشديد من جانب القطاع الأدنى من الطبقة الوسطي المؤلف من أصحاب الحوانيت الصغيرة والحرفيين والعمال من ذوى الياقات البيضاء[٢].

لقد شكل أعضاء الجيل الأقدم بين هذه الطبقة الأساس الجماهيري الأكثر سلبية، وكان أبنائهم وبناتهم هم المقاتلين بأشد إيجابية. لقد كانت الأيديولوجية النازية بالنسبة لهم ـ بروحها القائمة على الطاعة العمياء لزعيم والكراهية ضد الأقلية العرقية والسياسية، وسعيها إلى القهر والهزيمة، وتمجيدها للشعب الألماني و "الجنس الألماني النوردي" كانت الأيديولوجية الألمانية بالنسبة لهم تمثل نداء عاطفيا هائلا، وهذا النداء هو الذي جذبهم وجعلهم مؤمنين أشداء ومقاتلين من أجل القضية النازية. والجواب على السؤال عن السبب الذي جعل الأيديولوجية النازية موائمة بهذه الدرجة للطبقة الوسطى الدنيا يجب البحث عنه في الشخصية الاجتماعية للطبقة الوسطى الدنيا. وإن شخصيتها الاجتماعية مختلفة اختلافا ملحوظا عن شخصية الطبقة العاملة والشريحة العليا من الطبقة الوسطى وطبقة النبلاء قبل حرب ١٩١٤ وكحقيقة واقعة، هناك صفات معينة تميز هذا الجزء من الطبقة الوسطى طوال تاريخنا: حبها للقوى وكراهيتها للضعيف، حقارتها، عداوتها، وقوة مشاعرها وكذلك ما لها وتكالبها، ثم أساس تقشفها. إن أفرادها لهم نظرة ضيقة إلى الحياة. إنهم يشكون في الغريب ويكرهونه، وهم فضوليون وحسودون لمعارفهم وهم يبررون حسدهم بالكرامة الخلقية، وقوام حياتهم كلها على أساس مبدأ الندرة اقتصاديا وكذلك سيكولوجيا.

إن القول بأن الشخصية الاجتماعية للطبقة الوسطي الدنيا يختلف عن شخصية الطبقة العاملة لا يتضمن أن تكوين هذه الشخصية ليس ماثلا في الطبقة العاملة أيضا. لكن هذا التكوين نمطي بالنسبة للطبقة الوسطي الدنيا، بينما لا يظهر تكوين الشخصية نفسه بطريقة جلية للغاية سوي أقلية من الطبقة العاملة، وعلى أي حال تجد صفة أو أخرى بشكل اقل حدة مثل الاحترام الشديد للسلطة أو التكالب على الحياة في معظم أفراد الطبقة العاملة أيضا. ومن جهة أخرى يبدو أن جزءا كبيرا من العمال

أصحاب الياقات البيضاء ـ ومن المحتمل الأغلبية منهم ـ يشبهون تكوين شخصية العمال اليدويين "وخاصة العاملين في المصانع الكبيرة" اكثر مما يشبهون تكوين شخصية "الطبقة الوسطى القديمة" التي لم تشارك في نهوض الرأسمالية الاحتكارية وإن كانت معرضة لخطر منها على نحو جوهري[٣]

بالرغم من أنه من الحق أن الشخصية الاجتماعية للطبقة الوسطى الدنيا كانت هي نفسها الذي كانت عليه قبل حرب ١٩١٤ بزمن طويل، فمن الحق أيضا أن الأحداث بعد الحرب قد ضاعفت من الصفات التي وجهت أليها الأيديولوجية النازية نداءها الحار: اشتياقها للخضوع وشهوتها للقوة.

في الفترة السابقة على الثورة الألمانية عام ١٩١٨ كان الوضع الاقتصادي للشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى القديمة ورجال الأعمال والحرفيين المستقلين الصغار وضعها منهارا من قبل، لكنه لم يكن وضعا يائسا وكان هناك عدد من العوامل ساعدت على ثباته.

إن السلطة الملكية لم تدحض، وإن عضو الطبقة الوسطى الدنيا وهو يعتمد عليها ويتوحد بها قد أحرز شعورا بالأمان والكبرياء النرجسي. وكذلك نجد أن سلطة الدين والاختلافات التقليدية كانت لا تزال ذات جذور محكمة. كانت الأسرة لا تزال بدون زعزعة، وكانت تجد ملاذا آمنا في العالم المعادي. ولقد شعر الفرد بأنه يمت إلى نظام اجتماعي وحضاري راسخ يملك فيه مكانا محددا. إن خضوعه وولاءه للسلطات القائمة هما حل مرضي لنزعاته المازوكية، ومع هذا لم يذهب إلى الحد الأقصى للتسليم بالنفس واحتفظ بمعنى أهمية شخصيته. إن ما ينقصه من أمن وعدوانية كفرد يعوضه بتقوية السلطات التي يخضع لها. بإيجاز، إن وضعه الاقتصادي لا يزال صلبا بما فيه الكفاية لإعطائه شعورا بكبرياء الذات والأمان النسبي وإن السلطات التي يعتمد عليها قوية بما فيه الكفاية لتعطيه الأمان الإضافي الذي لا يستطيع وضعه الفردي أن يقدمه.

ولقد غيرت فترة ما بعد الحرب هذا الوضع تغييرا كبيرا. اولا، انطلق الانهيار الاقتصادي للطبقة الوسطه القديمة بسرعة كبيرة، وقد تضاعف هذا الانهيار بالتضخم المالي الذي وصل الذروة في ١٩٢٣ والذي التهم كل المدخرات التي كانت نتيجة جهد سنين عديدة.

وبينما حملت السنوات الممتدة من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٨ تحسنا اقتصاديا وآمالا جديدة للطبقة الوسطي الدنيا، طارت هذه المكاسب مع الانهيار الحادث بعد ١٩٢٩ أإن الطبقة الوسطى - على نحو ما حدث في فترة التضخم المالي - تأرجحت بين العمال والطبقات العليا وكانت أشد الجماعات عجزا ومن ثم تلقت هي أقصى الضربات(٤).

ولكن بجانب هذه العوامل الاقتصادية كانت هناك اعتبارات سيكولوجية ضاعفت من تدهور الموقف. كانت الهزيمة في الحرب وسقوط الملكية شيئا واحدا. وبينما كانت الملكية والدولة هما الصخرة الصلبة التي بني عليها البورجوازي الصغير وجوده - إذا تكلمنا سيكولوجيا -، فان فشلها وهزيمتها قد زعزعا أساس حياته. إذا كان من الممكن السخرية من القيصر علنا، وإذا كان كم الممكن مهاجمة الموظفين وإذا كان على الدولة أن تغير شكلها لتقبل "المهيجين الحمر" كوزراء أو كرئيس جمهورية يصنع القرارات، ففي أي شيء يمكن للإنسان الصغير أن يضع ثقته اذن؟ لقد سبق أن وحد نفسه بطريقة تبعيّة مع كل هذه المؤسسات، والآن وقد ولت فإلى أين يتجه؟

لقد لعب التضخم المالي أيضا أدوارا اقتصادية وسيكولوجيا معا. لقد كان ضربة مميتة لمبدأ الانحراف وكذلك لسلطة الدولة. فإذا كانت توفيرات السنين العديدة التي ضحى من أجلها الإنسان بعديد من الملذات الصغيرة يمكن ان تفقد بدون خطأ من جانبه فما هو الداعي إذن للتوفير بأي حال؟ إذا كانت الدولة تستطيع أن تخرق وعودها المكتوبة على أوراق النقد والقروض، فبوعود من يمكن للإنسان أن يثق بعد هذا؟

ولم يكن الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى الدنيا هو وحده الذي انهار بشكل سريع بعد الحرب، بل كذلك انهارت مكانتها الاجتماعية أيضا. قبل الحرب كان الإنسان يشعر بنفسه كشيء أفضل من مجرّد عامل. وبعد الثورة ارتفعت المكانة الاجتماعية للطبقة العاملة ارتفاعا كبيرا وبالتالي انخفضت مكانة الطبقة الوسطي الدنيا بالنسبة نفسها. لم يعد هناك أحد يتطلع إلى الأسفل بعد هذا وهي ميزة كانت واحدة من أقوى الموجودات في حياة أصحاب الحوانيت ومن هم مثلهم.

وبجانب هذه العوامل اعتز الأمان القوي للطبقة الوسطى أيضا: الأسرة.

وقد هز التطور اللاحق للحرب في ألمانيا ربما اكثر من غيرها سلطة الأب وأخلاقيات الطبقة الوسطي القديمة. وتغير الجيل الأصغر ولم يعد هذا الجيل يعبأ بما إذا كانت أفعالهم تلقى استحسان والديهم أم لا.

إن أسباب هذا التطور من التعقد والتشابك حتى أنه لا يمكن بحثها هنا بالتفصيل، وسأكتفي بذكر أسباب قلية. لقد أثر انهيار الرموز الاجتماعية القديمة للسلطة مثل الملكية والدولة في دور السلطات الفردية، في الوالدين. فإذا أثبتت هذه السلطات التي تعلم الجيل الأصغر أن يحترمها بتوجيه من الأباء ضعفها، حينئذ يفقد الآباء مكانتهم وسلطتهم أيضا. وهناك عامل اخر، ففي ظل الظروف المتغيرة وخاصة ظروف التضخم المالي، كان الجيل الأقدم متحيرا ومرتبكا وأقل تكيفا مع الظروف الجديدة عن الجيل الأصغر الأكثر أناقة. وهكذا شعر الجيل الأصغر بأنه متفوق على الأجيال القديمة ولم يعد يأخذ كلماتها وتعاليمها مأخذا جادا، زيادة على ذلك، حرم الانهيار الاقتصادي الذي أصاب الطبقة الوسطي الآباء من دورهم الاقتصادي كضامنين لمستقبل الأولاد الاقتصادي.

ولقد تطور الجيل الأقدم من الطبقة الوسطي الدنيا فشعر بمرارة واستياء أشد ولكن بطريقة سلبية، أما الجيل الأصغر فكان يندفع نحو العمل. ولقد تدهور وضعه الاقتصادي بسبب أن أساس وجوده اقتصادي مستقل كالوضع الذي كان لدي آبائه قد ضاع، لقد كان السوق المهني مشبعا وكانت الفرص أمام وجود طبيب أو محام فرصا ضئيلة. وقد شعر أولئك الذين حاربوا في الحرب بان لهم الحق في حياة أفضل عن التي يحصلون عليها بالفعل. وبصفة خاصة نجد أن الكثيرين من صغار الموظفين الذين اعتادوا لعدة سنوات أن يأمروا وان يمارسوا القوة بشكل طبيعي لم يتمكنوا من التصالح مع أنفسهم لكي يصبحوا كتبة أو بائعين متجولين.

وقد أدى الإحباط الاجتماعي المتزايد إلى سقوط أصبح مصدرا هاما للاشتراكية الوطنية: فبدلا من أن يدرك أعضاء الطبقة الوسطي القديمة مصير طبقتهم الاقتصادي والاجتماعي فكروا بوعي في مصيرهم في إطار الأمة. لقد أصبحت الهزيمة الوطنية ومعاهدة فرساي الرموز التي تبدل إزاءها الإحباط الواقعي - الإحباط الاجتماعي.

ولقد قيل كثيرا أن معاملة المنتصرين لألمانيا في ١٩١٨ هي سبب من الأسباب الرئيسية لنهضة النازية. وهذه العبارة محتاجة إلى توصيف. لقد شعر غالبية الألمان أن معاهدة السلام لم تكن عادلة، ولكن على حين أن الطبقة الوسطي ردت بمرارة شديدة، كانت هناك مرارة أقل بالنسبة لمعاهدة فرساي لدي الطبقة العاملة. لقد كانوا معارضين للنظام القديم وفقدان الحرب بالنسبة لهم يعني هزيمة ذلك النظام. ولقد شعروا بأنهم قد حاربوا بشجاعة وأنه ليست لديهم مبررات تجعلهم يخجلون من أنفسهم. ومن جهة أخرى، أوجد لهم انتصار الثورة التي ما كان من الممكن أن تتحقق إلا بهزيمة الملكية مكاسب اقتصادية وسياسية وإنسانية. لقد كان الاستياء ضد فرساي له أساسه في الطبقة الوسطى الدنيا، وكان الاستياء القومي تبريرا أو تعلة تسقط الدونية الاجتماعية على الدونية الوطنية.

هذا الإسقاط واضح تماما في التطور الشخصي لهتلر. لقد كان الممثل النمطي للطبقة الوسطي الدنيا، لقد كان نكرة لا مستقبل له. ولقد شعر بجده بدور كونه منبوذا. ولقد تحدث كثيرا في كتابه "كفاحي" عن نفسه على أنه "نكرة" ، "المجهول" الذي كان عليه في شبابه. ولكن بالرغم من أن هذا يرجع أساسا إلى وضعه الاجتماعي، فانه استطاع أن يبرره بالرموز الوطنية. فلما كان مولودا خارج الرايخ فقد شعر بأنه مطرود وطنيا أكثر منه مطرودا اجتماعيا، واصبح الرايخ الألماني الكبير الذي يستطيع كل أبنائه أن يعودوا إليه - أصبح بالنسبة له رمز المكانة الاجتماعية والمكانة(٥).

ولم يكن شعور الطبقة الوسطي القديمة بالعجز والقلق والعزلة من الكل الاجتماعي والتدميريه الناجمة عن هذا الموقف هو المصدر السيكولوجي الوحيد للنازية. لقد شعر الفلاحون بالاستياء ضد الدائنين الحضريين الذين كانوا مدينين لهم بينما شعر العمال بخيبة أمل ويأس شديدين بسبب التأخر السياسي الدائم بعد انتصاراتهم الأولي عام ١٩١٨ تحت زعامة فقدت كل مبادراتها الإستراتيجية. لقد استحوذ على غالبية السكان شعور باللاجدوي والعجز الفرديين والذي وصفناه كشيء نمطي للرأسمالية الاحتكارية بصفة عامة.

لم تكن تلك الظروف السيكولوجية هي "علة" النازية. لقد شكلت أساسها الإنساني الذي بدونه ما كان لها أن تقدر على التطور، ولكن أي تحليل للظاهرة كلها عن نشأة النازية وانتصارها يجب أن يتناول بصرامة الظروف الاقتصادية والسياسية وكذلك السيكولوجية. وبالنسبة للآداب التي تتناول هذا الجانب والأهداف الخاصة لهذا الكتاب ليست هناك حاجة للدخول في مناقشة لتلك المسائل الاقتصادية والسياسة. وعلى أي حال قد نذكر القارئ بالدور الذي لعبه ممثلو الصناعة الكبرى والأرستقراطيون الإقطاعيون الذين أفلسوا نصف إفلاس في إقامة النازية. فبدون معونتهم ما كان هتلر إطلاقا بقادر على الانتصار، وكان عونهم كامنا في فهمهم لمصالحهم الاقتصادية أكثر مما كان كامنا في العوامل السيكولوجية.

ولقد ووجهت هذه الطبقة المالكة ببرلمان فيه ٤٠٪ من ممثليه من الاشتراكيين والشيوعيين الذين يمثلون جماعات غير مرتاحة للنظام الاجتماعي القائم والذي فيه عدد متزايد من النواب النازيين كانوا يمثلون أيضا طبقة في تعارض شديد مع اشد ممثلي الرأسمالية الألمانية قوة. وإن برلمانا يمثل في غالبيته ميولا موجهة ضد مصلحتهم الاقتصادية يعتبرهم خطرين. لقد قالوا إن الديمقراطية لا تجدي. وبالفعل يمكن للإنسان أن يقول أن الديمقراطية لا تجدي تماما. إن البرلمان كان بالأحرى تمثيلا ملائما للمصالح الخاصة للطبقات المختلفة للسكان الألمان، ولهذا السبب عينه لم يعد النظام البرلماني يصلح مع الحاجة إلى الاحتفاظ بمزايا الصناعة الكبيرة والملاك شبه الإقطاعيين. لقد توقع ممثلو هذه الجماعات صاحبة الامتيازات أن تجرف الاستياء العاطفي الذي يهددهم إلى منسربات أخري وفي الوقت نفسه تكرس الأمة لخدمة مصالحهم الاقتصادية. وبصفة عامة لم يكونوا مثبطي الهمة. تأكدوا انهم في التفاصيل الثانوية كانوا مخطئين. أن هتلر وبيروقراطيته لم يكونوا أدوات تأتمر بأسرتي تيسن وكروب حيث كان على أفرادهما أن يشتركوا مع البيروقراطية النازية في الحكم وكثيرا ما تخضع لهم. ولكن بالرغم من أنه قد ثبت أن النازية مؤذية اقتصاديا لكل الطبقات الأخرى، فإنها قد رعت مصالح أشد الجماعات القوية في الصناعات الألمانية. إن النظام النازي هو نسخة "الخط الانسيابي" للإمبريالية الألمانية، إمبريالية ما بعد الحرب وقد واصلت ما فشلت فيه الملكية. على أي حال، لم تقطع

الجمهورية تطور الرأسمالية الاحتكارية الألمانية، بل إنها دعمت هذا التطور بأقصى ما تملكه من وسائل في أيديها[1].

وقد يكون هناك سؤال واحد لدي القارئ في ذهنه عند هذه النقطة: كيف يمكن للإنسان أن يوفق بين العبارة القائلة بان الأساس السيكولوجي للنازية هو الطبقة الوسطي القديمة والعبارة القائلة بان النازية تعمل لصالح الإمبريالية الألمانية؟ إن الجواب على هذا السؤال هو من الناحية المبدئية الجواب نفسه الذي أجبنا به السؤال الخاص عن دور الطبقة الوسطي الحضرية خلال فترة نشأة الرأسمالية. في فترة ما بعد الحرب، كانت الطبقة الوسطي وبصفة خاصة الطبقة الوسطي الدنيا هي التي تنال التهديد من جانب الرأسمالية الاحتكارية، ومن ثم استثير قلقها واستثيرت بالتالي كراهيتها. ولقد تحركت إلى حالة التعرض للخطر وامتلأت بشوق للخضوع وكذلك برغبة في الهيمنة على أولئك الذين لا حول لهم ولا قوة. ولقد استغلت هذه المشاعر طبقة مختلفة تماما لصالح نظام كان عليه أن يعمل من خلال مصالحها. ولقد برهن هتلر على انه مثل هذه الأداة الصالحة لأنه ربط خصائص بورجوازية صغيرة مستاءة كارهة يمكن للطبقة الوسطي الدنيا أن تتحد معها وتتوحد انفعاليا واجتماعيا بأولئك الانتهازيين المستعدين لخدمة مصالح أصحاب الصناعات الألمانية والأرستقراطية الإقطاعية البروسية. ولقد تحيز هتلر أصلا كما تحيزت الطبقة الوسطي القديمة ووعد بتدمير المخازن والمتاجر وتحطيم سيطرة رأس المال المصرفي وما إلى ذلك. وإن سجله واضح بما فيه الكفاية، فهذه الوعود لم تتحقق إطلاقا. وعلى أي حال، ليس هذا بذي اهمية، فالنازية ليست لها أي مبادئ سياسية أو اقتصادية أصيلة. من الجوهري أن نفهم أن المبدأ الخالص للنازية هو انتهازيتها الراديكالية. وما يهم هو أن مئات الألوف من البورجوازية الصغيرة الذين لم تكن أمامهم في السير العادي للتطور إلاّ فرص ضعيفة لكسب المال أو القوة قد كسبوا وهم أعضاء البيروقراطية النازية شريحة كبيرة من الثروة والمكانة اللتين أرغموا الطبقة العليا على أن يشاركوهم فيها. والآخرون ممن لم يكونوا أعضاء في الجهاز النازي أعطيت لهم أعمال انتزعت من الأعداء السياسيين، وبالنسبة للباقين، فإنه بالرغم من أنهم لم يحصلوا على مزيد من الخبز، اشتركوا في "السيرك". لقد تمكن الاشباع الانفعالي الذي

حصل عليه هؤلاء المتفرجون الساديون والذي نجم بسبب الأيديولوجيا من أن يعطيهم شعورا بالتفوقية على بقية البشرية، وكان هذا تعويضاً - لفترة على الأقل - عن أن حياتهم كانت من مسغبة اقتصادياً وحضارياً.

لقد رأينا - إذن - بعض التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية وخاصة انهيار الطبقة الوسطي وظهور قوة رأس المال الاحتكاري لها تأثير سيكولوجي عميق. وهذه التأثيرات زادت أو تمنهجت بالأيديولوجيا السياسية - كما حدث الأمر بالنسبة للأيديولوجيات الدينية في القرن السادس عشر - وأصبحت القوى النفسية المستثارة هكذا ذات تأثير في الاتجاه المضاد للمصالح الاقتصادية الأصيلة لتلك الطبقة. لقد بعثت النازية الطبقة الوسطى الدنيا سيكولوجيا على حين ساهمت في تدمير وضعها الاجتماعي الاقتصادي القديم. لقد حركت طاقاتها الانفعالية لكي تصبح قوة هامة في الصراع من أجل الأهداف الاقتصادية والسياسية للإمبريالية الألمانية.

وفي الصفحات التالية سنحاول أن نبين أن شخصية هتلر وتعاليمه والنظام النازي معه إنما تعبر عن شكل متطرف من تكوين الشخصية التي أسميناها الشخصية "التسلطية" وأنه بهذا استطاع أن يوجه نداء حارا لذلك الجانب من السكان الذي هو نفسه مكون الشخصية بشكل أو بآخر.

تعد السيرة الذاتية لهتلر تصويرا رائعا للشخصية التسلطية شأنها في هذا شأن أي سيرة ذاتية. ولما كانت بالإضافة إلى هذا - هي أكبر وثيقة ممثلة للآداب النازية فإنني سأستخدمها كمصدر رئيسي لتحليل سيكولوجية النازية.

إن جوهر الشخصية التسلطية قد وصفناه بأنه الحضور التلقائي للدوافع السادية والمازوكية. وقد فهمت السادية على أنها تهدف إلى قوة لا حدود لها على شخص آخر ممتزجة بشكل أو بآخر بالتدميرية وفهم بالمازوكية على أنها تهدف إلى إذابة الفرد في قوة متينة مهيمنة والمساهمة في قوتها وعظمتها. وتجرّ كلا الميول السادية والمازوكية - بسبب عجز الفرد المعزول عن الوقوف وحيدا - إلى علاقة تكافلية تقهر هذه الوحدة.

ويجد الشوق السادي للقوة تعبيرا رائعا عنه في كتاب "كفاحي". انه مما يميز علاقة هتلر بالجماهير الألمانية التي احتقرها و"أحبها" بالطريقة السادية النمطية كما أنه مما يميز أعداءه السياسيين الذين يبرهن نحوهم على تلك العناصر التدميرية التي هي مكون هام لساديته. لقد تحدث عن الرضاء الذي تحصل عليه الجماهير بالهيمنة أو السيادة. "إن ما يريدونه هو الانتصار الأقوى ودمار الأضعف أو استسلامه بلا قيد ولا شرط"(٦)

"إن الجماهير مثل المرأة .. التي تخضع للرجل القوي اكثر مما تهيمن على الضعيف، تحب الحاكم القوي أكثر مما تحب المتضرع، وهم من الناحية الباطنية أكثر رضاء بمذهب لا يطيق منافسا عن طلب الحرية الليبرالية، أنهم في الأغلب يشعرون بحيرة عما يفعلونه بها، وهم حتى يشعروا بأنفسهم مهجورين. وهم لا يدركون الحمق الذي يتعرضون بسببه للرعب روحيا، ولا يدركون التقلص الخطر لحريتهم الإنسانية منبعثا يخيم عليهم هذا الوهم.(٧)

وهو يصف تحطم إرادة الجمهور بالقوة الأعظم للمتحدث باعتبارها العمل الجوهري في الدعاية. إنه حتى لا يتردد في الاعتراف بأن التعب الجسماني لجماهيره هو أكبر شرط يرحب به لبث الإيحاء فيها. يقول وهو يتناول مسألة أي ساعة في اليوم هي الأكثر ملاءمة لعقد الاجتماعات الجماهيرية السياسية:

"يبدو أن قوة إرادة الناس تتمرد في الصباح وحتى خلال النهار بكل طاقتها ضد محاولة ترغمها إرادة إنسان آخر ورأي إنسان آخر. وعلى أي حال، في المساء يستسلمون بسهولة أشد لقوة مهيمنة لإرادة أقوى. وكل اجتماع من مثل هذه الاجتماعات يمثل مباراة حامية بين قوتين متعارضتين. وإن العبقرية الخطابية الأعظم لطبيعة رسولية مهيمنة ستنجح الآن في أن تكتسب من صف الإرادة الجديدة أناسا هم أنفسهم قد مارسوا بدورهم أضعافا لقدرتهم على المقاومة بأشد الطرق الطبيعية، ستنجح في هذا بسهولة أشد معهم عن أناس لا يزالون يتلقون الأمر الكامل من طاقات عقولهم وقوة إرادتهم"(٨).

إن هتلر نفسه كان يعي تماما الظروف الملائمة لخلق اشتياق للخضوع

وقد أعطى وصفا رائعا لموقف الفرد الذي يحضر اجتماعا جماهيريا.

"الاجتماع الجماهيري ضروري لا لسبب سوى أن الفرد الذي يصبح معتنقا لحركة جديدة يشعر فيه بأنه وحيد ومن ثم يمكن بسهولة أن يؤخذ بالخوف من أن يكون وحيدا، ويتلقى لأول مرة صور جماعة أكبر وهذا شيء له تأثير مقو ومشجع على معظم الناس ... وإذا خطا لأول مرة خارج حانوته الصغير أو خارج المصنع الكبير الذي يشعر فيه بأنه صغير للغاية إلى الاجتماع الجماهيري وأصبح الآن محاطا بآلاف مؤلفة من الناس الذين لهم القناعة نفسها .. فإنه هو نفسه يستسلم للتأثير السحري لما نسميه بإيحاء الجماهير".[٩]

ويصف جوبلز الجماهير بالطريقة نفسها. كتب في روايته "ميشيل"[١٠]: "إن الناس لا يريدون شيئا على الإطلاق سوى أن يحكموا برقة" هم عنده "ليسوا سوى ما يمثله الحجر بالنسبة للمثال. إن الزعيم والجماهير يمثلان مشكلة اقل مما تمثله مشكلة الرسام واللون"[١١].

ويعطي جوبلز في كتاب أخر وصفا مفصلا دقيقا لاعتماد الشخص السادي على موضوعاته، كيف يشعر بالضعف والفراغ ما لم تكن لديه قوة على شخص ما وكيف تعطيه هذه القوة قوة جديدة. وهذا هو الوصف الذي أعطاه جوبلز لما يجري داخله : "أحيانا ينتاب الإنسان يأس مطبق. ولا يستطيع الإنسان أن يتغلب عليه إلا إذا كان أمام الجماهير مرة أخرى. أن الناس هم ينبوع قوتنا"[١٢].

وهناك رصد رائع لهذا النوع الخاص من القوة المسيطرة على الناس التي تسميها النازية الزعامة قال به زعيم جبهة العمل الألمانية، لي Ley. كتب وهو يتناول الصفات المطلوبة في زعيم نازي وأهداف تربية القادة: "نحن نريد أن نعرف ما إذا كان لدي هؤلاء الناس إرادة للقيادة، وأن يكونوا سادة، في كلمة واحدة إرادة لان يحكموا .. إننا سوف نعلم هؤلاء الناس أن يمتطوا ظهور الجياد .. لكي نعطيهم الشعور بالهيمنة المطلقة على الكائن الحي"[١٣]. والتأكيد على القوة ماثل أيضا في أقوال هتلر على أهداف التربية. يقول إن "التربية الكلية للتلميذ وتطوره الكامل يجب أن يوجها إلى إعطائه القناعة بأنه متفوق بشكل مطلق على الآخرين"[١٤].

وإذا كان قد قال في موضوع آخر إن الطفل يجب أن يتعلم أن يعاني من الجور بدون تمرد فارجوا ألا يدهش القارئ هذا على أنه شيء غريب. فهذا التناقض هو الشكل النموذجي لاستواء الطرفين السادي والمازوكي بين الرغبة في القوة والخنوع.

إن الرغبة في القوة فوق الجماهير هي التي تحرك عضو "الصفوة"، الزعماء النازيين. وكما تبين العبارات التي اقتبسناها فإن هذه الرغبة في القوة هي شيء ينكشف بصراحة تدعو إلى الدهشة الشديدة. وأحيانا ما توضع في أشكال أقل عدوانية بتأكيد أن ما ترغبه الجماهير هو أن تحكم. وأحيانا ما تقضي ضرورة مداهنة الجماهير وبالتالي إخفاء احتقارهم الخبيث لها إلى حيل مثل الآتي: إن هتلر وهو يتحدث عن غريزة الحفاظ على الذات التي هي عن هتلر ـ كما سوف نتبين فيما بعد ـ بشكل أو بآخر متطابقة مع باعث القوة. يقول أن غريزة الحفاظ على الذات قد وصلت مع الشخص الآري إلى أنبل أشكالها "لأنه يخضع أناه برغبته لحياة الجماعة وإذا اقتضى الأمر فانه يضحي بهذه الأنا أيضا"(١٥).

وبينما "الزعماء" هم الأشخاص الذين يتمتعون بالقوة في المقام الأول، فان الجماهير تحرم من كل الرضى السادي. إن الأقليات العرقية والسياسية داخل ألمانيا والأمم الأخرى التي توصف بأنها ضعيفة أو في حالة انهيار هي موضوعات السادية التي تتغذى بها الجماهير. وعلى حين أن هتلر وبيروقراطيته تستمتع بالقوة على الجماهير الألمانية، فإن هذه الجماهير نفسها يعلمونها أن تستمع بالقوة على الأمم الأخرى وإن تندفع بشهوة السيطرة على العالم.

إن هتلر لا يتردد في التعبير عن رغبته في السيطرة على العالم باعتبارها أهدافه أو هدف حزبه. يقول ساخراً من نزعة السلام: "في الحقيقة إن فكرة السلام الإنساني قد تكون فكرة طيبة عندما يكون إنسان المستوى الأعلى قد قهر من قبل وأخضع العالم لدرجة تجعله السيد الوحيد لهذه المعمورة"(١٦).

ومرة أخرى يقول: "إن دولة في حقبة التسمم العرقي تهب نفسها لرفع شأن أفضل عناصرها العنصرية العرقية يجب أن تكون في يوم ما سيدة العالم" (١٧).

وعادة ما يحاول هتلر أن يبرر ويسوغ رغبته في القوة. والتبريرات أو التعلات الرئيسية على النحو التالي: إن سيطرته على الشعوب الأخرى هو لصالحها ولصالح حضارة العالم، إن الرغبة في القوة كافية في القوانين الخالدة للطبيعة وهو لا يدرك ولا يتبع إلا هذه القوانين، إنه هو نفسه يتصرف تحت قيادة قوة أعلى - الله، القدر، التاريخ، الطبيعة، ليست محاولاته للسيطرة إلا دافعا ضد محاولات الآخرين للسيطرة عليه وعلى الشعب الألماني، إنه لا يريد إلا السلام والحرية.

وهناك مثال من أروع الأمثلة على التعلات نجده في الفقرة التالية من كتابه "كفاحي":

"لو كان الشعب الألماني في تطوره التاريخي قد امتلك هذه الوحدة المجمعة التي يتمتع بها الآخرون لكان الرايخ الألماني اليوم سيّد المعمورة". ويذهب هتلر إلى أن السيادة الألمانية على العالم يمكن أن تفضي إلى "سلام لا تعززه سعف نخيل الناحبات المحترفات المسالمات الباكيات بل سلام مؤسس بالسيف المنتصر لشعب السادة العظام الذي يضع العالم في خدمة حضارة أرقى".[١٨]

وفي السنوات الأخيرة أصبحت معروفة تماما لكل قارئ الصحف تأكيداته بان هدفه ليس رفاهية ألمانيا فحسب، بل إن أفعاله تخدم خير مصالح الحضارة بشكل عام.

وإن تعلته الثانية بأن رغبته في القوة كامنة في قوانين الطبيعة هي اكثر من مجرد تعلة، أنها تصدر أيضا عن رغبة في الخضوع لقوة خارج النفس كما جرى التعبير عن هذا بصفة خاصة في إضفاء هتلر صفة شعبية على الداروينية. يرى هتلر: في "غريزة الحفاظ على النوع العلة الأولى لتكوين الجماعات الإنسانية"[١٩].

هذه الغريزة الخاصة بالحفاظ على النفس تفضي إلى قتال الأقوى من أجل الهيمنة على الأضعف، وتفضي من الناحية الاقتصادية إلى البقاء للأنسب. أن توحيد غريزة الحفاظ على الذات مع القوة على الآخرين يجد تعبيرا رائعا بصفة خاصة في افتراض هتلر أن "الحضارة الأولى للبشرية تعتمد بشكل أقل على الحيوان الأليف، لكنها تعتمد بشكل أكبر

على استخدام الشعب الأدنى"(٢٠). وهو يلقي بساديته على الطبيعة التي هي "الملكة القاسية لكل الحكمة"(٢١) وان قانونها الخاص بالحفاظ هو قانون "مرتبط بقانون الضرورة الصفيق وحق الانتصار للأفضل والأقوى في هذا العالم"(٢٢).

ومن المهم ان نلاحظ أنه فيما يتعلق بهذه الداروينية الفجة يعلي هتلر "الاشتراكي" من شأن المبادئ الليبرالية الخاصة بالمنافسة غير المقيدة. يقول بصدد أشكال ضد التعاون بين الجماعات الوطنية المختلفة: "بمثل هذا المركب يتقيد اللعب الحر للطبقات ويتوقف الصراع من أجل اختيار الأفضل، ومن ثم يمنع للابد الانتصار النهائي للرجل الأكثر صحة"(٢٣)، ولقد تحدث في موضوع آخر عن اللعب الحر للطاقات باعتباره حكمة الحياة.

وتأكدوا أن نظرية دارون كنظرية ليست تعبيرا عن مشاعر شخصية سادية - مازوكية. بالعكس، فهي بالنسبة لعدد كبير من أتباعها تنشد أمل التطور الأكبر للبشرية إلى مراحل أعلى من الحضارة. وعلى أي حال، كانت عند هتلر تعبيرا عن السادية وفي الوقت نفسه تبريرا لها. لقد كشف بشكل ساذج عن الدلالة السيكولوجية التي كانت للنظرية الداروينية عنده. وعندما كان يعيش في ميونخ وكان لا يزال إنساناً مجهولا، اعتاد أن يستيقظ في الخامسة صباحا. ولقد "تعود على ان يلقى بفتات الخبز أو كسرات الخبز الجافة للفئران الصغيرة التي تمضي وقتها في الغرفة الصغيرة، ثم يراقب هذه الحيوانات الصغيرة المضحكة تتشمم وتتحسس بحثا عن هذه الأطايب القليلة"(٢٤)، إن هذه "اللعبة" هي "الصراع من أجل الحياة" كما عند الداروينية على نطاق صغير. وعند هتلر كانت البورجوازية الصغيرة هي البديل عن سيرك القياصرة الرومان ومقدمة للسيرك التاريخي الذي كان عليه أن ينصبه.

والتعلية الأخيرة لساديته هي تبريره لها كدافع ضد هجمات الآخرين. ويتضح هذا كثيرا في كتابات هتلر. فهو والشعب الألماني هم دائما الأبرياء والأعداء هم الوحوش السّادية. ويتألف قدر كبير من هذه الدعاية في الأكاذيب المتعمدة الواعية. وعلى أي حال، فيها "الإخلاص الانفعالي نفسه الذي في الاتهامات الخاصة بجنون العظمة. وهذه الاتهامات لها

دائما وظيفة الدفاع ضد اكتشاف سادية الإنسان أو نزعته التدميريه، وهي تجرى على النحو التالي: إنك أنت الذي لديك نية سادية لهذا فأنا بريء. ومع هتلر كان هذا الميكانيزم الدفاعي لاعقلانيا للغاية لأنه يتهم أعداءه بالأشياء نفسها التي يعترف صراحة بأنها أهدافه. وهكذا فإنه يتهم الشيوعيين والفرنسيين بالأشياء عينها التي يرى أنها اشد أهداف أفعاله مشروعية. وهو لا يكاد يعبأ بتغطية هذا التناقض بالتبريرات. انه يتهم الفرنسيين بأنهم يريدون أن يغتابوا ألمانيا ويسرقوا منها قوتها. وبينما يستخدم هذا الاتهام كحجة لضرورة تدمير "الرغبة الفرنسية في إقامة سيطرة أوروبية"[٢٥] يعترف بأنه كان سيتصرف مثل كليمنصو لو كان في مكانه[٢٦].

ولقد اتهم الشيوعيين بالوحشية ونسب نجاح الماركسية إلى أرادتها السياسية ووحشيتها الفاعلة. وعلى أي حال، يعلن هتلر في الوقت نفسه: "إن ما ينقص ألمانيا هو تعاون وثيق للقوة الوحشية أو العزم السياسي الأصيل"[٢٧]

والأزمة التشيكية عام ١٩٣٨ وهي التي تسببت في الحرب نضرب عدة أمثله على هذا. ليس هناك أي تصرف للنازية لم يفسر باعتباره دفاعا ضد عدوان من جانب الآخرين. ويمكن للإنسان أن يفترض أن هذه الاتهامات هي مجرد تزييفيات وليس فيها "الإخلاص" الخاص بجنون العظمة الذي لون به موقف الفرنسيين. وفى هذه الاتهامات قيمة دعائية محددة وأن جانبا من السكان وبصفة خاصة الطبقة الوسطي الدنيا التي تستجيب لهذه الاتهامات الخاصة بجنون العظمة على أساس من تكوين شخصيتها، تؤمن بها.

ويظهر احتقار هتلر للعاجزين بصفة خاصة عندما يتحدث عن الناس الذين تكون أهدافهم السياسة - الكفاح من أجل الحرية الوطنية - مشابهة لتلك الأهداف التي عنده. وربما لا نجد في موضع آخر يتضح عدم إخلاص مصلحة هتلر للحرية القومية بشكل أشد عما يتضح في احتقاره للثوريين الذين بلا قوة. وهكذا يتحدث بطريقة تهكمية محتقرة عن الجماعة الصغيرة للاشتراكيين الوطنيين التي انضم إليها في البداية في ميونخ وهذا هو انطباعه عن الاجتماع الأول الذي حضره: "سخيف،

سخيف، هذا منتدى من أسوأ نوع وطريقة. وهل على أن انضم الآن إلى هذا المنتدى حينئذ تُبْحث العضويات الجديدة وهذا يعنى اصطيادي"(٢٨)

لقد اسماهم أساسا "شيئاً صغيرا مضحكا وكانت الميزة الوحيدة له هي تقديم "فرصة لمزاولة النشاط الشخصي الحقيقي"(٢٩). ويقول هتلر: إنه ما كان إطلاقا ينضم إلى أحد الأحزاب الكبيرة الموجودة ووجة نظرة هنا مما يميزه بصفة خاصة. إن عليه أن يبدأ في جماعة يشعر بأنها ضعيفة وفي مرحلة دنيا. ولن مبادرته وشجاعته لا تتبعثان في مؤسسة راسخة حيث يتعين عليه أن يكافح ضد القوة الموجودة أو يتنافس مع مساوين له.

وهو يظهر الاحتقار نفسه للعجزة فيما كتبه عن الثوريين الهنود. فالشخص نفسه الذي استخدم شعار الحرية الوطنية لأغراضه أكثر من أي شخص آخر لم يكن لديه سوى الاحتقار لأمثال هؤلاء الثوريين الذين بلا قوة والذين جرؤوا على أن يهاجموا الإمبراطورية البريطانية القوية. يقول هتلر إنه يتذكر:

"بعض الفقراء الآسيويين أو بعض الهنود الحقيقيين من (المناضلين من أجل الحرية) الذين كانوا يلفون أوروبا حينئذ ساعين إلى أن يبثوا في عقول شعب ذكي تماما فكرة ثابتة هي أن الإمبراطورية البريطانية التي تعد الهند حجر الزاوية عندها هي على وشك الانهيار هناك ... وعلى أي حال، إن المتمردين الهنود لم يحققوا إطلاقا هذا ... بكل بساطة إنها استحالة لائتلاف من المتسكعين أن يقتلعوا دولة قوية ... وإنني لا أربط مصير أمتي بمصير ما يسمى "بالأمم المضطهدة" لأنني اعرف مرتبتها العنصرية الدونية"(٣٠).

إن حب القوي وكراهية الضعيف اللذين يشكلان خاصية الشخصية المازوكية - السادية يفسران قدرا كبيرا من أعمال هتلر واتباعه السياسية، فينما الحكومة الجمهورية تعتقد أنها تستطيع "تهدئ روع" النازيين بمعاملتهم باللين، لم تفشل فحسب في تهدئتهم بل أثارت فيهم الكراهية بسبب ما أظهرته من نقص في القوة والصرامة. لقد كره هتلر جمهورية فيمار لأنها كانت ضعيفة واعجب بالزعماء الصناعيين والعسكريين لأن لديهم القوة. إنه لم يحارب أيضا ضد القوة القوية القائمة بل حارب

دائما ضد الجماعات التي يعتقد أنها ضعيفة أساسا. لقد حدثت "ثورة" هتلر - كذلك - "ثورة" موسوليني - تحت حماية القوة القائمة وكانت موضوعاتهما المفضلة هي أولئك الذين لا يستطيعون أن يدافعوا عن أنفسهم. ويمكن للإنسان أن يخاطر فيفترض أن موقف هتلر من بريطانيا العظمي كان محددا - من بين عوامل أخرى - بهذا المركب السيكولوجي. فطالما انه يشعر بأن بريطانيا قوية يحبها ويعجب بها. ويعبر كتابه عن هذا الحب لبريطانيا. وهندما أدرك ضعف الوضع البريطاني قبل وبعد ميونخ تغير حبة إلى كراهية ورغبة في تدميرها. ومن وجهه النظر هذه كانت "التهدئة " سياسة مقضيا عليها بالنسبة لشخصية مثل هتلر تثير الكراهية لا الصداقة.

لقد تحدثنا كثيرا عن الجانب السادي في أيديولوجية هتلر. وعلى أي حال، كما رأينا في بحثنا عن الشخصية التسلطية هناك الجانب المازوكي أيضا بجانب الجانب السادي. هناك الرغبة في الخضوع لقوة اكثر هيمنة، والرغبة في إفناء النفس بجانب الرغبة في تملك القوة على الكائنات العاجزة. هذا الجانب المازوكي للأيديولوجية النازية وتطبيقها واضح للغاية فيما يتعلق بالجماهير. إنه يقال لها مرارا وتكرارا: الفرد ليس شيئا وليس له حسبان، وعلى الفرد أن يتقبل هذه اللاجدوي الشخصية ويذيب نفسه في قوة اكبر ثم يشعر بالفخار بمشاركته في قوة وعظمة هذه القوة الأعظم. ولقد عبر هتلر عن هذه الفكر بجلاء في تعريفه للمثالية: "المثالية وحدها هبوة من ذلك النظام الذي يكون ويشكل الكون كله"(٣١).

وجوبلز يعطي تعريفا مماثلا لما يسميه الاشتراكية. يقول: "لكي تكون اشتراكيا يجب أن تخضع الأنا للانت، والاشتراكية هي تضحية الفرد للكل"(٣٢).

التضحية بالفرد ورده إلى هبوة، الى ذرة، يتضمنان - حسب رأي هتلر - إنكار حق الفرد من الرأي والمصالح والسعادة. هذا الإنكار هو جوهر التنظيم السياسي الذي فيه "ينكر الفرد تقديم رأيه الشخصي ومصالحه"(٣٣). انه يثنى على "الأنانية" ويعلم أن "الناس في المطاردة بحثا عن السعادة يسقطون من النعيم إلى الجحيم"(٣٤). إن هدف التربية هو تعليم الفرد ألا يؤكد ذاته. إن الطفل في المدرسة يجب أن يتعلم "أن

يكون صامتا ليس فحسب عندما يوجه إليه اللوم حقا" بل عليه أن يتعلم أيضا - إذا دعت الضرورة - أن يتحمل الظلم في صمت"(٣٥) ولقد كتب عن هدفه الأقصى فقال:

"في دولة الشعب، يجب أن تتجح وجهه النظر الشعبية إلى الحياة نهائيا في تحقيق تلك الحقبة الأكثر نبلا التي عندها يرى الناس أن عنايتهم لم تعد منتصبة على التربية الأفضل للكلاب والجياد والقطط، بل بالأحرى في رفع البشرية نفسها، تلك الحقبة التي يستسلم فيها الفرد واعيا وصامتا ويعطى الآخر ويضحي مبتهجا"(٣٦).

هذه العبارة مدهشة نوعا ما. فإن الإنسان يتوقع بعد وصف نمط الفرد الذي "يستسلم واعيا وصامتا" انه سيصف نمطا عكسيا ربما يكون النمط الذي يقود ويأخذ على عاتقه المسؤولية أو شيء من هذا القبيل . ولكن بدلا من هذا يحدد هتلر ذلك النمط "الآخر" أيضا بقدرته على "التضحية وهو مبتهج". فإذا أمكن لي أن أخاطر وأخمن فإنني أعتقد أن هتلر اعتزم حقا في عقله أن يفرق بين الجماهير التي تستسلم والحاكم الذي يجب أن يحكم. ولكن بينما يعترف جهرا أحيانا برغبته هو ورغبة "صفوته" في القوة، كثيرا ما ينكر هذا.وفي هذه العبارة واضح انه لا يريد أن يتحدث بصراحة ومن ثم أحل محل الرغبة في الحكم رغبته "الاغضاء والتضحية في ابتهاج" .

وهتلر يدرك بوضوح أن فلسفته عن إنكار الذات والتضحية موجهه إلى أولئك الذين لا يسمح لهم وضعهم الاقتصادي بأي سعادة . إنه لا يريد أن يوجد نظاما اجتماعيا بجعل السعادة الفردية ممكنة بالنسبة لكل فرد، انه يريد أن يستغل بؤس الجماهير لكي يجعلهم يؤمنون بتبشيرية إنكار الذات. وهو يعلن هذا صراحة: "إننا نستدير إلى ذلك الجيش العظيم المكون من الفقراء للغاية حتى أن حياتهم الشخصية قد لا تعني أعظم ثراء للعالم ..."(٣٧)

إن هذا التبشير الكلى بتضحية الذات له غرض واضح : وعلى الجماهير أن تتنازل عن نفسها وتخضع إذا كانت الرغبة في القوة من جانب الزعيم و "الصفوة" تريد أن تتحقق. ولكن هذا الاشتياق المازوكي يوجد أيضا في هتلر نفسه. عنده أن القوة الأعظم التي عليه أن يخضع لها هي الله،

القدرة، الضرورة، التاريخ، الطبيعة، وبالفعل إن كل هذه المصطلحات لها المعنى نفسه بالنسبة له وكلها عبارة عن رموز لقوة قوية مهيمنة. ولقد بدأ سيرته الذاتية بملاحظة أنه بالنسبة له "كان حظا رائعا أن القدر دبر أن يكون الحالة في برونار هي مكان مولده"(٣٨). ثم يواصل قوله إن الشعب الألماني كله يجب أن يتحد في دولة واحدة لأنه حينئذ فقط عندما تكون هذه الدولة صغيرة جدا عليهم جميعا، فإن الضرورة ستعطيهم الحق الخلقي للحصول على التربة والأرض"(٣٩).

أن الهزيمة في حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ هي بالنسبة له "عقوبة عادلة من جانب العقاب الأبدي"(٤٠)

أن الأمم التي تختلط بالأجناس الأخرى "تخطئ ضد إرادة العناية الإلهية الخالدة"(٤١). أو على نحو ما ذكر في موضع آخر " ضد إرادة "الخالق الخالد"(٤٢). إن الذي أمر برسالة ألمانيا هو "خالق الكون"(٤٣). إن السماء أرقى من الناس لان الإنسان المحظوظ يمكن أن يستغل الناس ولكن السماء لا يمكن رشوتها"(٤٤).

إن القوة التي أثرت على هتلر ربما أكثر من الله والعناية الإلهية والقدر هي الطبيعة.فبينما كان التيار التاريخي في الأربعمائة سنه هو بإحلال سيادة الإنسان على الطبيعة بدل سيادة الطبيعة على الأسنان يصر هتلر على أن الإنسان يستطيع ويجب أن يحكم الناس ولكنه لا يستطيع أن يحكم الطبيعة. ولقد سبق أن اقتبست قوله بان من المحتمل ألا يكون تاريخ البشرية قد بدأ بجعل الحيوانات أليفة، بل بالتسيد على الشعوب الأدنى. ولقد سخر من فكرة أن الإنسان يستطيع أن يقهر الطبيعة وضحك من أولئك الذين يؤمنون بأنهم قد يصبحون قاهرين للطبيعة "بينما ليس لديهم سلاح في متناولهم سوى مجرد "فكرة" ويقول إن الإنسان "لا يسيطر على الطبيعة، بل على أساس معرفته بقوانين وأسرار قليلة للطبيعة قد ارتفع إلى وضع السيد على تلك الكائنات الحية الأخرى التي تنقصها هذه المعرفة"(٤٥). ومرة أخرى نجد الفكرة نفسها: الطبيعة هي القوة الكبرى التي علينا أن نخضع لها، لكن الكائنات الحية هي التي يجب أن نهيمن عليها.

لقد حاولت أن أبين في كتابات هتلر التيارين اللذين سبق أن صنفناهما

باعتبارهما أساسيين للشخصية التسلطية: الشوق للقوة على الناس والاشتياق إلى الخضوع لقوة متمكنة مهيمنة في الخارج. وإن أفكار هتلر تتطابق بشكل أو بآخر مع أيديولوجية الحزب النازي. والأفكار الواردة في كتابه هي تلك الأفكار التي عبر عنها في عديد من خطبه التي كسب بها الجماهير في صف حزبه. وهذه الأيديولوجية ناتجة عن شخصيته التي بكل ما فيها من شعور بالدونية وكراهية للحياة وتقشف وحسد لأولئك الذين يستمتعون بالحياة هي تربية النزعات المازوكية ـ السادية، وهذه الأيديولوجية موجهه إلى أناس شعروا ـ ولهم تكوين الشخصية نفسه ـ بانجذاب واستثارة نحو هذه التعاليم وأصبحوا مريدين غيورين للرجل الذي عبر عما يشعرون به. غير أن الأيديولوجية النازية لم تكن وحدها هي التي أرضت الطبقة الوسطي الدنيا، فالممارسة السياسية حققت ما وعدت به الأيديولوجية، لقد خُلق بناء هرمي تسلسلي يكون لكل واحد فيه شخص أعلى له يخضع ويكون له شخص أدنى يشعر بأنّ له سلطة عليه. والرجل الذي في القمة، الزعيم، يوجد القدر أو التاريخ أو الطبيعة فوقه كقوة يخضع لها. وهكذا فان الأيديولوجية النازية وتطبيقها يشبعان الرغبات النابعة من مكون الشخصية لجزء من السكان ويعطي توجيهات وإشارة لأولئك الذين رغم عدم استمتاعهم بالهيمنة والخضوع قد استسلموا وأقلعوا عن الإيمان بالحياة والقرارات الخاصة بهم وكل شيء.

فهل أعطت هذه الاعتبارات أي مفتاح يتكهن بالنسبة لثبات النازية في المستقبل؟ لا أجد أنني مؤهل لاتخاذ أي تنبؤات. ومع هذا فإنه يبدو أن من الممكن إثارة بعض النقاط القليلة مثل تلك التي تترتب عن المقدمات السيكولوجية التي نناقشها. إننا نسأل وقد أعطيت الظروف السيكولوجية، ألم تحقق النازية الاحتياجات الانفعالية للسكان، وأليست هذه الوظيفة السيكولوجية عاملا واحدا يعمل لنمو ثباتها؟

من كل هذا الذي قيل من الواضح أن الجواب على هذا السؤال بالنفي،ذلك انه لا يمكن قلب حقيقة الاصطباغ الإنساني بصبغة فردية وتحطيم كل "الروابط الأولية". إن عملية تدمير عالم العصور الوسطي قد استغرقت أربعمائة سنه وهي تستكمل في عصرنا. وما لم يدمر النظام الصناعي كله والنمط الكلي للإنتاج ويحدث تغير إلى مستوى السباق

على المرحلة الصناعية، سيظل الإنسان فردا قد بزغ بشكل كامل من العالم المحيط به. لقد رأينا أن الإنسان لا يستطيع أن يطبق هذه الحرية السلبية، وأنه يحاول أن يهرب إلى قيد جديد يكون بديلا عن روابط أولية كف عنها. ولكن هذه الروابط الجديدة لا تكون وحدة حقيقية مع العالم. وهو يدفع مقابل الأمن الجديد التنازل عن تكامل نفسه. إن الصدع الواقعي بينه وبين تلك السلطات لا يختفي. إن هذه السلطات تبلعه وتستولي على حياته حتى ولو خضع لها بوعي وبإرادته. وفي الوقت نفسه انه يعيش في عالم لم يتطور فيه فحسب إلى أن يكون "ذرة" بل يزوده أيضا بكل إمكانية لكي يصبح فردا. إن النظام الصناعي الحديث له قدرة على أن ينتج لا وسيلة الحياة الآمنة اقتصاديا لكل فرد فحسب، بل أيضا قادر على أن ينتج الأساس المادي للتعبير الكامل عن إمكانيات الإنسان العقلية والحسية والانفعالية، وفي الوقت نفسه قادر على إنقاص ساعات العمل بقدر كبير.

ويمكن مقارنة وظيفة الأيديولوجية التسلطية وتطبيقها بوظيفة الأغراض العصابية. مثل هذه الأعراض تنتج عن ظروف سيكولوجية لا تحتمل وفي الوقت نفسه تقدم حلا يجعل الحياة ممكنة، ومع هذا فهي ليست حلا يفضي إلى سعادة أو نمو الشخصية. إنها تترك - دون تغيير - الظروف التي اقتضت الحل العصابي. إن دينامية طبيعة الإنسان هي عامل هام يميل إلى البحث عن مزيد من الحلول المرضية إذا كانت هناك إمكانية للحصول عليها. إن وحدة الفرد وعجزه، بحثه عن تحقيق الإمكانيات التي تتطور في داخله، الحقيقة الموضوعية الخاصة بالقدرة الإنتاجية المتزايدة للصناعة الحديثة هي عوامل دينامية تشكل أساس البحث المتنامي عن الحرية والسعادة. وإن الهرب إلى التكافلية يمكن أن يرفع المعاناة لفترة ما لكنه لا يستطيع أن يستأصلها. إن تاريخ البشرية هو تاريخ الاصطباغ المتنامي بالصبغة الفردية. لكنه أيضا تاريخ الحرية المتنامية. إن البحث عن الحرية ليس قوة ميتافيزيقية ولا يمكن تفسيره بالقانون الطبيعي، إنه النتيجة الضرورية لعملية الاصطباغ بالصبغة الفردية ونمو الحضارة. ولا يمكن للأنظمة التسلطية أن تطيح بالظروف الأساسية التي تفضي إلى سعي إلى الحرية، كما أن هذه النظم لا تستطيع أن تبيد البحث أو السعي إلى الحرية والذي ينبعث من هذه الظروف.

هوامش الفصل السادس

[١] ـ ل. ممفورد : "إيمان للحياة" ، لندن ١٩٤١ ، ص ١١٨.

[٢] انظر فيما يتعلق بهذا الفصل كله وخاصة بالنسبة لدور الطبقة الوسطى الدنيا بحث هارولد د . لاسويل الرائع "سيكولوجية الهتترية" في المجلة السياسية الربع سنوية المجلد الرابع ١٩٣٣ ص ٣٧٤، و . ف .ل . شومان: هتلر والدكيكتاتورية النازية، لندن ، ١٩٣٦.

[٣] تقوم النظرة المعروضة هنا على أساس نتائج دراسية لم تنشر عن "شخصية العمال والمستخدمين الألمان في ١٩٢٩، ١٩٣٠" التي قام بها أ. هارتوش، أ. هرزوج، شاشتل وأنا (مع مقدمة تاريخية وصفها ف. نيومان) تحت رعاية المعهد الدولي للبحث الاجتماعي بجامعه كولومبيا وقد اظهر تحليل أجوبة ستمائة شخص على استخبار تفصيلي أن الأقلية من أصحاب الردود لديهم شخصية تسلطية، وان عددا يكون مساويا لهؤلاء يسود بينهم البحث عن الحرية والاستقلال، على حين أن الغالبية العظمى تظهر خليطا من المعالم المختلفة الأقل وضوحا.

[٤] شومان ، المرجع المذكور ، ص ١٠٤.

[٥] ادولف هتلر ، كفاحي ، الترجمة الإنجليزية ن لندن ١٩٣٩ ، ص ٣

[٦] المرجع المذكور ، ص ٤٦٩.

[٧] المرجع المذكور ، ص ٥٦

[٨] المرجع المذكور ، ص ٧١٠ وما بعدها.

[٩] المرجع المذكور ص ٧١٥ ، ٧١٦.

[١٠] جوزيف جوبلز : "ميشيل" منشن، ١٩٣٦اظن ص ٥٧

[١١] المرجع السابق ص ٢١.

[١٢] جوبلز في كتابه Vom Kaiserhof Zur Reickanzleie منشن، ١٩٣٤، ص ١٢

[١٣] لي في كتابة : Der Wegzur Ordensburg .

[١٤] هتلر : "كفاحي" ص ٦١٨.

[١٥] المرجع السابق ، ص ٤٠٨.

[١٦] المرجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها.

[١٧] المرجع السابق ص ٥٩٨ وما بعدها.

[١٨] المرجع السابق ص ١٩٧.

[١٩] المرجع السابق ص ٤٠٥

[٢٠] المرجع السابق ص ١٧٠

[٢١] المرجع السابق ص ٣٩٦

[٢٢] المرجع السابق ص ٧٦١

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٩٥
(٢٤) المرجع السابق ص ٣٦٦
(٢٥) المرجع السابق ص ٣٧٨
(٢٦) المرجع السابق ص ٧٨٣
(٢٧) المرجع السابق ص ٣٩٨
(٢٨) المرجع السابق ص ٣٠٠
(٢٩) المرجع السابق ص ٩٠٠ ومابعدها
(٣٠) المرجع السابق ص ٤١١
(٣١) جوبلز : ميشيل ص ٢٥
(٣٢) هتلر : كفاحي ، ص ٤٠٨
(٣٣) المرجع الساب ، ص ٤١٢
(٣٤) المرجع السابق ، ص ٦٢٠ وما بعدها
(٣٥) المرجع السابق ، ص ٦١٠
(٣٦) المرجع السابق ، ص ٦١٠
(٣٧) المرجع السابق، ص ١
(٣٨) المرجع السابق ، ص ٣
(٣٩) المرجع السابق ص ٣٠٩
(٤٠) المرجع السابق ص ٤٥٢
(٤١) المرجع السابق ص ٣٩٢
(٤٢) المرجع السابق ص ٢٨٩
(٤٣) المرجعس السابق ص ٩٧٢
(٤٤) المرجع السابق ص ٣٩٣ وما بعدها.
(٤٥) المرجع السابق.

الفصل السابع
الحرية والديمقراطية

١ - وهم التفردية

حاولت في الفصول السابقة أن أبين أن عوامل معينة في النظام الصناعي الحديث بصفة عامة وفي مرحلته الاحتكارية بصفة خاصة قد ساهمت في تطور شخصية تشعر بالعجز والوحدة والقلق والزعزعة. وقد بحثت الظروف الخاصة بألمانيا التي جعلت جانبا من سكانها أرضا خصبة للأيديولوجية وتطبيقاً سياسيّاً يتوجهان إلى ما أسميته بالشخصية التسلطية.

ولكن ماذا عن أنفسنا؟ هل لا يهدد ديمقراطيتنا سوى الفاشية الواقعة وراء الأطلنطي أو "الطابور الخامس" في صفوفنا؟ إذا كان الحال هكذا، فإن الموقف يكون خطير وليس حرجا. ولكن بالرغم من أن تهديدات الفاشية الخارجية والداخلية يجب النظر إليها بجد، فإنه لا يوجد خطأ أكبر ولا خطر أشد من ألا نتبين أننا نواجه في مجتمعنا الظاهرة نفسها التي هي التربة الخصبة للنهضة الفاشية في أي مكان: لا جدوى الفرد وعجزه.

وهذه العبارة تتحدي الإيمان التقليدي لأن الديمقراطية الحديثة وقد حررت الفرد من جميع القيود الخارجية قد حققت النزعة الفردية الحقة. إننا فخورون بأننا لسنا خاضعين لأي قوة خارجية، وأننا أحرار في التعبير عن أفكارنا ومشاعرنا ونحن نأخذ بثقة أن هذه الحرية تكاد تضمن على نحو تلقائي إلى تفرديتنا. وعلى أي حال، **فإن حق التعبير عن أفكارنا لا يعني شيئا إلا إذا كنا قادرين على أن تكون لنا أفكار من أنفسنا**، إنّ التحرر من السلطة الخارجية هو مكسب أخير إذا ما كانت الظروف السيكولوجية الباطنية هي بشكل يمكننا من تأسيس تفرديتنا. فهل نحن حققنا ذلك الهدف أم أننا على الأقل نقترب منه؟ إن هذا الكتاب يتناول

العامل الإنساني، لهذا فان مهمته هي تحليل هذه المسألة ذاتها بشكل نقدي. ونحن بهذا نلتقط خيوطا سقطت في الفصول السابقة. لقد أشرنا ونحن نبحث جانبي حرية الإنسان والحديث إلى الظروف الاقتصادية التي ساهمت في زيادة عزلة الفرد وعجزه في حقبتنا، ولقد بينا في بحثنا النتائج السيكولوجية أن هذا العجز يفضي إما إلى نوع من الهروب نجده في الشخصية التسلطية أو يفضي إلى تطابق اضطراري في العملية التي يصبح فيها الفرد المنعزل آلة ويفقد نفسه وفي الوقت نفسه يتصور نفسه شعوريا أنه حر ولا يخضع إلا لنفسه.

ومن المهم أن ننظر كيف أن حضارتنا تغذي هذا الميل إلى التطابق بالرغم من أنه لا توجد فسحة إلا لأمثلة بارزة قليلة. إن كبت المشاعر التلقائية وبالتالي كبت تطور الفردية الأصيلة يبدأ مبكرا مع التدريب المبكر للطفل. ولا يعني هذا أن التدريب يجب أن يفضي بشكل حتمي إلى كبت التلقائية إذا كان هدف التربية الحقيقي هو تدعيم استقلال الطفل الباطني وفرديته ونموه وتكامله. إن القيود التي قد يعرضها مثل هذا النوع من التربية على نمو الطفل ليست إلا وسائل انتقالية تدعم بالفعل عملية النمو والتوسع. وعلى أي حال إن التربية في حضارتنا كثيرا ما تفضي إلى استئصال التلقائية وإحلال مشاعر وأفكار ورغبات مفروضة على الأفعال النفسية الأصيلة. (اسمحوا لي أن اكرر إنني لا أقصد بالأصيلة أن الفكرة من الأفكار لم يفكر فيها شخص أخر من قبل، بل أقصد أنها تصدر عن الفرد أي أنها نتيجة متسلطة وتكون بهذا المعني فكرته هو. وسوف أختار اعتباطا مثلا يعد من أقدم الفروض عن المشاعر التي تخص العداوة والكراهية. إن معظم الأطفال لديهم قدر ثمين من العداوة والتمرد نتيجة صراعاتهم مع العالم المحيط الذي يميل إلى سد الطريق في وجه توسعهم ومن ثم يميل الأضعف منهم إلى هذين الشعوريين. ومن الأهداف الجوهرية للعملية التربوية استئصال رد الفعل المعادي هذا. والوسائل مختلفة؟ إنها تختلف من التهديدات والعقوبات التي ترعب الطفل إلى الوسائل اللبقة للرشوة أو "التغيرات" التي تشوش الطفل وتجعله يقلع عن عدوانه. ويبدأ الطفل التنازل عن التعبير عن شعوره وأحيانا ما يتنازل عن شعوره نفسه. وينضاف إلى هذا أنه يعلم أن يكبت معرفة العداوة وعدم الإخلاص في الآخرين، وأحيانا لا يكون هذا سهلا تماما لأن لدى

الطفل قدرة على ملاحظة مثل هذه الصفات التالية في الآخرين بدون أن يخدعوا بسهولة بكلمات الكبار كالعادة. إنهم لا يزالون يكرهون إنسانا ما "لا لسبب وجيه" - سوى أنهم يشعرون بالعداوة أو عدم الإخلاص يشع من ذلك الشخص. ورد الفعل هذا سرعان ما لا يشجع، ولا يستغرق الأمر طويلا حتى يصل الطفل ألي "تضج" المراهق المتوسط ويعقد الشعور بالتمييز بين الشخص الوديع والوغد طالما أن الآخر لم يرتكب عملا مخلا.

من جهة أخرى، يجرى تعليم الطفل، في بداية تربيته، على أن تكون لديه مشاعر ليست علي الإطلاق مشاعره "هو"، وخاصة أنه يجرى تعليمه على أن يحب الناس وأن يكون ودودا معهم بشكل غير نقدي وأن يبتسم. وما لم يبتسم فإنه يحكم عليه بنقص في "الشخصية المبهجة" - ويكون محتاجا إلى أن تكون له شخصية مبتهجة إذا أراد أن يبيع خدماته سواء كندل أو كبائع متجول أو كطبيب. وأولئك الذين هم في سفح الهرب الاجتماعي الذين لا يبيعون شيئا سوى عملهم الجسماني وأولئك الذين في القمة العليا لا يحتاجون إلى أن يكونوا أشخاصا "بهجين" بصفة خاصة. إن المودة والاحتفال وكل شيء من الفروض أن نعبر عنه بابتسامة ما تصبح كلما استجابت آلية يريدها الإنسان ويغلقها كالمفتاح الكهربائي.

تأكدوا أن الشخص في حالات عديدة يكون واعيا بأنه يقوم فحسب بمجرد إشارة أو حركة، وعلى أي حال، فإنه في معظم الحالات يفقد هذا الوعي ومن ثم يفقد القدرة على التمييز بين الشعور الزائف والمودة التلقائية.

وليست العداوة وحدها هي التي تُكبت المودة تقتل بفرض مقابلها. وهناك حلقة متسعة من الانفعالات التلقائية تكبت وتحل محلها مشاعر زائفة.

ولقد أخذ فرويد كبتا من هذا النوع ووضعه في مركز مذهبه كله ألا وهو الكبت الجنسي. وبالرغم من أنني أعتقد أن عدم تشجيع الفرح الجنسي ليس هو الكبت الهام الوحيد لردود الأفعال التلقائية بل هو واحد من كثير، فإن أهميته - بلا شك - لا يجب التقليل منها. إن نتائجه واضحة في حالات الكف الجنسي وذلك في تلك الحالات التي يتخذ فيها الجنس

صفة اضطرارية ويتعاطى أشبه بالمخدر الذي ليس له مذاق خاص سوى أن يجعلك تنسي نفسك. وبصرف النظر عن النتائج المترتبة، وأن كبتها سبب حدة الرغبات الجنسية - لا يؤثر فحسب في المجال الجنسي بل يؤثر أيضا في إضعاف شجاعة الشخص في التعبير التلقائي في جميع المجالات الأخرى.

إن الانفعالات في مجتمعنا لا يحدث لها تشجيع بصفة عامة. وبينما ليس هناك شك في أن أي تفكير خلاق - وكذلك أي نشاط خلاق أخر - مرتبط لا محالة بالانفعال، فقد أصبح من المثاليات أن نفكر وأن نعيش بالانفعالات. أن تكون "منفعلا" قد أصبح مرادفا لأن تكون لست متزنا أو لست على ما يرام. والفرد بتقبله هذا المعيار قد أصبح ضعيفا إلى حد كبير. لقد افتقر تفكيره وتسطح. ومن جهة أخرى، لما لم يكن في الإمكان قتل الانفعالات تماما، فأنه لابد أن يكون لها وجودها بعيدا تماما عن الجانب العقلي من الشخصية، والنتيجة هي العاطفية الرخيصة وغير المخلصة التي تغذى بها السينما والأغنيات الشعبية ملايين من الزبائن المحرومين من العواطف.

وهناك شعور انفعالي يدخلونه في المحرمات وأريد أن أنوه به بصفة خاصة لأن كبته يمس عميقا جذور الشخصية : الشعور بالمأساة. كما رأينا في فصل سابق، إن معرفة الموت والجانب المأساوي من الحياة سواء كانت ضبابية أو جلية هي صفة من الصفات الرئيسية في الإنسان. ولكل حضارة طريقتها في التغلب على مشكلة الموت. وبالنسبة لتلك المجتمعات التي تقدمت فيها عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية ولكن بشكل بسيط، فان نهاية الوجود الفردي أقل من مشكلة نظرا لأن تجربة الوجود الفردي نفسه أقل تطورا. إن الموت لم يجر تصوره بعد باعتباره مختلفا أساسا عن الحياة. إن الحضارات التي نجد فيها تطويرا أرقى للاصطباغ بصبغة فردية قد تناولت الموت على أنه ليس سوى استمرار ظلي وكئيب للحياة.وقد شيّد المصريون آمالهم على اعتقاد بعدم فناء الجسم الإنساني على الأقل أولئك الذين لم تكن قوتهم خلال الحياة قابلة للفناء. ولقد أقر اليهود بحقيقة الموت على نحو واقعي وكانوا قادرين على التصالح مع فكرة فناء الحياة الفردية برؤيا حالة للسعادة والعدالة تصل إليها البشرية في هذا العالم. ولقد جعلت المسيحية من الموت شيئا

غير حقيقي وحاولت أن تغري الفرد التعس بوعود الحياة بعد الموت. وإن حقبتنا تنكر الموت بكل بساطة وتنكر معه جانبا رئيسيا من جوانب الحياة. إن الفرد بدلا من أن يسمح لمعرفة الموت والمعاناة أن تكون واحدة من أقوى المحركات للحياة وأساساً للتضامن الإنساني وتجربة ينقص بدونها الفرح والحماس حدتهما وعمقهما، يضطر إلى كبت هذه المعرفة. ولكن، كما هو الحال دائما مع الكبت، فإنّ العناصر المكبوتة وقد أبعدت عن مرمى البصر لا تكف عن الوجود. وهكذا فان الخوف من الموت يخلف بيننا وجودا غير شرعي. وهو يظل حيا بالرغم من محاولة إنكاره، لكنه وهو مكبوت يظل عقيما. وهو مصدر من مصادر تسطح التجارب الأخرى والقلق المحيط بالحياة. وهو يشرح ـ ويمكنني هنا أن أخاطر بالقول ـ القدر المهول الذي تدفعه هذه الأمة من أجل جنازاتها.

وفي عملية إدخال الانفعالات في إطار المحرمات يلعب الطب العقلي الحديث دورا غامضا. فمن جهة، نجد أن أقوى ممثليه ألا وهو فرويد قد نفذ من خرافاته الطابع العقلي الغرضي للعقل الإنساني وشق دربا يسمح بإلقاء نظرة في هاوية الانفعالات الإنسانية. ومن جهة أخرى، نجد أن الطب وقد أثر نفسه بإنجازات فرويد هذه، قد جعل من نفسه أداة في أيدي التيارات العامة استغلال الشخصية. فعدد كبير من أطباء النفس العقليين بما في ذلك المحللون النفسيون قد رموا صورة لشخصية "السوية" التي لا تكون إطلاقا حزينة جدا أو غاضبة جدا أو مضطربة جدا. هم يستخدمون كلمات مثل "طفولي" أو "عصابي" لطمس معالم أو أنماط الشخصيات التي لا تتطابق مع الأنموذج التقليدي لفرد "سوي". هذا النوع من التأثر هو بشكل ما أخطر من الأشكال الأقدم والأصرح التي تسعى الأشياء بمسمياتها الحقيقية. إذن فإن الفرد يعرف على الأقل أن هناك شخصاً ما أو مذهبا ما ينقده ومن ثم يستطيع أن يناضل ضده. ولكن من يمكن أن يناضل ضد "العلم"؟

ويحدث التشويه نفسه بالنسبة للتفكير الأصيل كما يحدث بالنسبة للمشاعر والانفعالات . فمنذ البداية الخالصة للتربية والتفكير الأصيل لا يلقى تشجيعا وتصب الأفكار الجاهزة في عقول الناس. وكيف يتم هذا بالنسبة للأطفال الصغار؟ مسالة سهلة للغاية. إنهم يملئونهم بحب فضول إزاء العالم، والأطفال يحبون أن يستولوا عليه ماديا وعقليا. إنهم يريدون

أن يعرفوا الحقيقة حيث أن هذه هي أسلم طريقة لتوجيه أنفسهم في عالم غريب وقوى. وبدلا من هذا يؤخذ الأطفال على نحو جاد ولا يهم ما إذا كان هذا الموقف يأخذ شكل عدم احترام صريح أو كياسة معتادة إزاء كل من ليس عنده قوة (مثل الأطفال أو المسنين أو المرضى). وبالرغم من أن هذه المعاملة بذاتها تقدم عدم تشجيع قوى للتفكير المستقل، فإنّ هناك عيباً أسوأ: عدم الإخلاص - وغالبا ليس مقصودا - وهو شيء نمطي في سلوك البالغ تجاه الطفل. ويقوم عدم الإخلاص هذا في صورة خيالية للعالم الذي يعطي للطفل من جهة. وبجانب هذا العرض الخطأ للعالم هناك أكاذيب خاصة عديدة تميل إلى إخفاء الحقائق، التي لا يريد الكبار - لأسباب شخصية عديدة - الا يعرفها الصغار. فمن طبع سيئ يبرر بعدم رضاء بالنسبة لسلوك الطفل إلى إخفاء نشاطات الوالدين الجنسية ومشاجراتهما، فإن الطفل "ليس مفروضا فيه ان يعرف"، وتصطدم استطلاعاته مع عدم تشجيع معاد أو مؤدب.

والطفل بهذا الاستعداد يدخل المدرسة وربما الكلية. إنني أريد أن أشير بإيجاز إلى المناهج التربوية المستخدمة اليوم التي هي في الواقع لا تشجع التفكير الأصيل. أحد هذه المناهج هو التركيز على معرفة الحقائق أو بالأحرى المعلومات. إن الخرافة المرضية تسود أنه بمعرفة المزيد من الحقائق يصل الإنسان إلى معرفة الواقع، وإن مئات من الحقائق المبعثرة وغير المترابطة تحشى بها رؤوس التلاميذ، ويتم الاستيلاء على وقتهم وطاقتهم بتعليمهم المزيد من الحقائق لدرجة لا تترك لهم فراغاً للتفكير. تأكدوا أن التفكير بدون معرفة الحقائق يظل فراغاً للتفكير. تأكدوا أن التفكير بدون معرفة الحقائق يظل فارغا وخياليا، ولكن "المعلومات" وحدها يمكن أن تشكل عقبة في وجه التفكير تماما مثل عدم وجودها.

وهناك طريقة أخرى وثيقة الصلة بتلك الطريقة السابقة لعدم تشجيع التفكير الأصيل ألا وهي اعتبار جميع الحقائق نسبية[1]. إن الحقيقة تصاغ لكي تكون مفهوما ميتافيزيقيا، وإذا تحدث أي إنسان عن الرغبة في اكتشاف الحقيقية فإنه يعد رجعيا عند المفكرين "التقدميين" في عصرنا. ويجري القول بإن الحقيقة ذاتية تماما، بل تكاد تكون مسألة ذوق. والبحث العلمي يجب أن ينفصل عن العوامل الذاتية وهدفه هو النظر في العالم دون انفعال او هوي. وعلى العالم أن يتناول الوقائع بأيد ثابتة شأن الجراح

وهو يعالج مريضه. ونتيجة هذه النزعة النسبية التي تعرض نفسها باسم التجريبية أو الوضعية أو التي تذكر نفسها بأن اهتمامها منصب على الاستخدام الصحيح للكلمات، نتيجة هذا أن يفقد التفكير باعثه الجوهري - رغبات ومصالح الشخص الذي يفكر، وبدلا من هذا يصبح جهازا لتشجيع "الوقائع". وبالفعل كما أن التفكير بصفة عامة قد تطور من الحاجة إلى التسيد على الحياة المادية، فكذلك البحث عن الحقيقة كامن في مصالح واحتياجات الأفراد والجماعات الاجتماعية. وبدون هذه المصلحة يكون الباعث على البحث عن الحقيقة ناقصا. وهناك دائما جماعات تتضاعف مصلحتها بالحقيقة، وممثلوها هم رواد الفكر الإنساني، وهناك جماعات أخرى تتضاعف مصالحها بإخفاء الحقيقة. وفي هذه الحالة الأخيرة تبرهن المصلحة على أنها ضارة لقضية الحقيقة. لهذا فإن المشكلة ليست في أن هناك مصلحة ما بل هي أي نوع من المصلحة. وأستطيع أن أقول إنه طالما أن هناك اشتياقا ما للحقيقة في كل إنسان فإن هذا راجع لان كل إنسان في احتياج ما إليها.

وهذا يصدق في المقام الأول بالنسبة لتوجيه الشخص في العالم الخارجي وهذا يصدق بصفة خاصة أيضا على الطفل. إن كل إنسان وهو طفل يمر بمرحلة العجز، والحقيقة هي سلاح من أقوى الأسلحة بالنسبة لمن ليس لهم حول ولا طول. لكن الحقيقة لا تكون فحسب لصالح الفرد بالنسبة لتوجيهه في العالم الخارجي، وإن قوته تتوقف إلى حد كبير على معرفته بحقيقة نفسه. إن الأوهام عن النفس يمكن أن تصبح عكازات مفيدة للقضاء على أولئك العاجزين عن السير وحدهم، لكنها تزيد من ضعف الشخص. إن أكبر قوة للفرد تقوم على الحد الأقصى من تكامل شخصيته. وهذا يعني أن تقوم على الحد الأقصى من وضوحه أمام نفسه: "اعرف نفسك" هو آمر من الأوامر التي تهدف إلى القوة والسعادة الإنسانيتين.

بالإضافة إلى العوامل التي ذكرت هناك عوامل أخرى تميل بشكل فعال إلى تشويش ما يُترك من قدرة على التفكير الأصيل في البالغ المتوسط. بالنسبة لكل المشكلات الرئيسية للحياة الفردية والاجتماعية، بالنسبة للمشكلات السيكولوجية والاقتصادية والسياسية والخلقية، فإن قطاعا كبيرا من حضارتنا له وظيفة واحدة - لف المشكلات بالضباب.

من ذلك تأكيد أن المشكلات معقدة للغاية لدرجة لا تجعل الفرد المتوسط يستوعبها. بالعكس، يبدو أن كثيرا من المشاكل الرئيسية للحياة الفردية والاجتماعية بسيطة للغاية، بسيطة في الواقع، حتى أنه من المتوقع من كل شخص أن يفهمها. وان يجعلها تبدو معقدة بشكل هائل حتى أن "الأخصائي" وحده هو القادر على فهمها إنما تجعل هذا الأخصائي في مجال المحدود يميل بالفعل - وقاصدا في أغالب الأحوال - إلى عدم تشجيع الناس على الثقة بقدرتهم على التفكير في تلك المشكلات التي تهمهم فعلا. إن الفرد يشعر وهو يائس بأنه قد وقع في فخ القدر الهائل المشوش من المعلومات والمعطيات وهو بصبر لا ينفذ ينتظر الأخصائيين حتى يجدوا ما عليه أن يفعله وأين يتوجه.

ونتيجة هذا النوع من التأثير شيئان: الشيء الأول نزعة الشك والزهد تجاه أي شيء يقال أو يُطبع والشيء الثاني هو الإيمان الطفولي بأي شيء يقال للشخص من جانب سلطة ما. هذا المركب من الزهد والسذاجة نمطي للغاية بالنسبة للفرد الحديث. ونتيجته الجوهرية هي عدم تشجيعه على القيام بتفكيره واتخاذ قراره بنفسه.

وهناك طريقة أخرى لشل القدرة على التفكير نقديا هي تحطيم أي نوع ذي صورة مشيدة للعالم. إن الوقائع تفقد صفتها النوعية التي لا يمكن أن تكون لها إلا كأجزاء من كل مشيد ولا تحتفظ إلا بمعنى كمي مجرد، إن كل واقعة هي بالضبط واقعة أخرى وكل ما يهم هو ما إذا كنا نعرف اكثر أو اقل. والإذاعة والسينما والصحف لها تأثير مضاعف في هذه الناحية. فالإعلان عن ضرب مدينة بالقنابل وموت مئات الناس يتبعه - دون أدنى خجل - أن يقاطع بإعلان عن الصابون أو النبيذ. والمتحدث نفسه بالصوت نفسه الموحي المثير المؤثر الذي استخدمه في التو للتأثير عليك بجدية الموقف السياسي يؤثر الآن على جمهوره بجدارة نوع معين من الصابون. والنشرات تدع صور زوارق الطوربيد يعقبها استعراض حديث. والصحف تحدثنا عن الأفكار المتبادلة أو عادات إفطار ممثل بالمساحة نفسها أو الجدية نفسها اللتين تلجأ إليهما بالنسبة لسرد الأحداث ذات الأهمية العملية أو الفنية. وبسبب كل هذا نكف عن أن نكون مرتبطين بأصالة بما نسمع. إننا نكف عن أن نكون مثارين، وتهدأ عواطفنا وأحكامنا النقدية، ويتصف موقفنا مما يجرى بصفة السطحية

وعدم الاكتراث. وباسم "الحرية" تفقد الحياة كل بنائها، إنها تتكون من نتف صغيرة كل منها منفصل عن النتف الأخرى وتفقد أي معني ككل. ويُترك الفرد وحيدا مع هذه النتف مثل طفل مع متاهة. وعلى أي حال يمكن الاختلاف في أن الطفل يعرف ما هو البيت ومن ثم يستطيع أن يدرك أجزاء البيت في القطع الصغيرة التي يلعب بها على حين أن البالغ لا يرى معنى "الكل" من النتف التي تكون بين يديه. إنه يتحير ويشعر بالخوف وكل ما يفعله أن يواصل النظر وهو يحملق في نتفه الصغيرة الخلوة من المعني.

وما قيل عن نقص "الأصالة" في الشعور والتفكير يصدق أيضا على **فعل الإرادة**. وإدراك هذا فيه بعض الصعوبة. فالإنسان الحديث يبدو أن عنده رغبات عديدة ومشكلته الوحيدة هي أنه بالرغم من أنه يعرف ما يريد فإنه لا يحصل على ما يريد. إن كل طاقتنا تنفق بغرض الحصول على ما نريد، ومعظم الناس لا يتساءلون إطلاقا عن مقدمة هذا النشاط: إنهم يعرفون رغباتهم الحقيقية. إنهم لا يتوقفون للتفكير فيما إذا كانت الأهداف التي يسعون إليها هي شيء يريدونه هم أنفسهم. في المدرسة يريدون الحصول على درجات ممتازة، وعندما يكبرون يريدون أن يزدادوا نجاحا وتكوين ثروة كبيرة وأن تكون لهم مكانة أكبر وأن يشتروا عربة أحسن وما إلى ذلك. ومع ذلك، عندما يتوقفون عن التفكير في وسط هذا النشاط الفوار قد يخطر على بالهم هذا السؤال: "إذا حصلت بالفعل على هذه الوظيفة الجديدة، إذا حصلت بالفعل على هذه السيارة الأحسن، إذا استطعت بالفعل أن أقوم بهذه الرحلة - فماذا إذن؟ ما فائدة كل هذا؟ ألست أجري وراء هدف مفروض فيه أن يجعلني سعيدا والذي يزوغ منى بمجرّد أن أصل إليه؟" عندما تنبعث هذه الأسئلة فإنها تبعث الخوف لأنها تتساءل عن الأساس نفسه الذي ينبني عليه النشاط الكلى للإنسان ومعرفته بما يريد. لهذا يميل الناس إلى التخلص بأسرع ما يكون من هذه الأفكار المزعجة. إنهم يشعرون بأنهم يعبئون بهذه الأسئلة لأنهم ملولون أو يائسون - وهم يستمرون في السعي وراء أهدافهم التي يعتقدون أنها أهدافهم.

ومع هذا فإن كل هذا ينم عن التحقق الضبابي للحقيقة - حقيقة أن الإنسان يعيش تحت وهم أنه يعرف ما يريد على حين أنه يريد بالفعل ما

المفروض فيه أن يريده. ولكي يتقبل هذا من الضروري إدراك أن المرء لكي يعرف ما يريده حقا ليس سهلا بالمقارنة كما يعتقد معظم الناس، بل هو من أصعب مشكلات الإنسان التي عليه أن يحلها. إنها مهمة نحاول بحرارة أن نتجنبها بتقبل الأهداف الجاهزة كما لو كانت أهدافنا. الإنسان الحديث مستعد للقيام بمخاطر عديدة عندما يحاول أن يحقق الأهداف المفروض فيها أن تكون أهدافه "هو"، لكنه خائف حتى الأعماق من القيام بالمخاطرة ومسئولية إعطاء نفسه أهدافه الخاصة. والنشاط الشديد، نخطئ في الغالب إذا اعتبرناه برهانا على الفعل الذاتي الإرادة بالرغم من أننا نعرف أنه قد لا يكون تلقائيا اكثر من سلوك ممثل أو شخص واقع تحت تأثير التنويم المغناطيسي. وعندما تتداول الحبكة العامة للمسرحية، فإن كل ممثل يستطيع أن يمثل بقوة الدور المعهود به له بل إنه حتى ليصوغ خطوطه وبعض تفاصيل السلوك بنفسه، ومع هذا فإنه مجرد لاعب دور أعطى له.

والصعوبة الخاصة في إدراك: إلى أي مدى تكون فيه رغباتنا - وأفكارنا ومشاعرنا بالمثل - حقا رغباتنا بل وضعف فينا من الخارج مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة السلطة والحرية. في سيرورة التاريخ الحديث حلت محل سلطة الكنيسة سلطة الدولة وحلت محل سلطة الدولة سلطة الضمير وفي حقبتنا الراهنة حلت محل لغة الضمير السلطة المجهولة للحس المشترك العام والرأي العام كأدوات للامتثال. ولأننا قد حررنا أنفسنا من الأشكال الصريحة القديمة أصبحنا آلات آلية نعيش في ظل وهم الأفراد ذوي الإرادة الذاتية. هذا الوهم يساعد الفرد على أن يظل غير مدرك لعدم زعزعته، ولكن هذا هو كل العون الذي يستطيع وهم أن يمنحه. ونفس الفرد ضعيفة أساسا، حتى أنه يشعر بالعجز والزعزعة الشديدة. إنه يعيش في عالم فقد فيه التعلق الأصيل به والذي فيه قد أصبح كل شيء وكل شيء مصطبغا بصبغة الإرادة التي تؤدي عملها بلا تفكير حيث أصبح جزءا من آلة بنتها يده. إنه يفكر ويشعر ويريد ما يعتقد أنه مفروض فيه أنه يفكر فيه ويشعر به ويريده، وفي هذه العملية ذاتها فقد نفسه التي عليها يجب أن ينبني كل أمان لفرد حر.

لقد زاد فقدان النفس من ضرورة الامتثال، فقد ترتب على هذا شك عميق بذاتية الإنسان. إذا كنت لا شيء، بل ما أعتقد أنه مفروض في -

فمن "أنا"؟ لقد رأينا كيف أن الشك في نفس الإنسان بدأ بتحطيم النظام في العصور الوسطي الذي كان للفرد فيه مكان لا يتزعزع بنظام محدد، لقد كانت ذاتية الفرد مشكلة كبرى في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت. واليوم نعتقد أننا ما نحن عليه. ومع هذا لا يزال الشك قائما حول أنفسنا أو لقد نما بالأحرى. لقد عبر بيرانديللو في مسرحياته عن شعور الإنسان الحديث هذا. إنه يبدأ بالسؤال: من أنا؟ أي برهان لديّ عن ذاتيتي سوى استمرار نفسي الفيزيقية؟ وليست إجابته مثل إجابة ديكارت - تأكيد النفس الفردية - بل إنكارها: ليست لي ذاتية، ليست هناك نفس سوى النفس التي هي انعكاس لما يتوقع الآخرون مني أن أكون عليه: إنني "كما ترغب أنت".

إذن هذا الفقدان للذاتية لا يزال يزيد من طابع الإرغام على الامتثال، إنه يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يتأكد من نفسه إلا إذا عاش حسبما يتوقع الآخرون. وإذا لم يعيش حسب هذه الصورة فإننا لا نخاطر فحسب بالاستهجان والعزلة المتزايدة، بل نخاطر بفقد ذاتية شخصيتنا التي تعني تعرّض سلامة الصحة العقلية للخطر.

بالتطابق مع توقعات الآخرين، بألا يكون الإنسان مختلفا، تخرس هذه الشكوك عن ذاتية الإنسان ويتم الحصول على أمان معين. وعلى أي حال يكون قد دفع الثمن غاليا. إن التنازل عن التلقائية والفردية يفضي إلى انجراف الحياة. من الناحية السيكولوجية فإن الإنسان الآلي بينما هو حي بيولوجيا هو ميّت انفعاليا وذهنيا. بينما هو يقوم بحركات الحياة، فإن الحياة تنساب من بين يديه كالرمل. إن الإنسان الحديث وراء جبهة من الرضاء والتفاؤل غير سعيد في الأعماق، كحقيقة واقعة، إنه على شفا اليأس. إنه يتمسك يائسا بفكرة التفردية، - إنه يريد أن يكون "مختلفا"، وليست لديه توصية أكثر من قوله: "إن الأمر مختلف". إن الإنسان الحديث توافق للحياة، ولكن لما كان إنسانا آليا فإنه لا يستطيع أن يعيش الحياة بمعنى النشاط التلقائي الذي يتخذه ويحله محل أي نوع من الاضطرابات أو الإثارة: إثارة السكر والرياضة والمعايشة العنيفة لاضطرابات الأشخاص الخياليين على شاشة السينما.

فما هو إذن معنى حرية الإنسان الحديث؟

لقد أصبح متحررا من القيود الخارجية التي قد تمنعه من الفعل والتفكير حسبما يرى. إنه حر في أن يتصرف حسب إرادته إذا عرف ما يريده وما يفكر فيه وما يشعر به. لكنه لا يعرف. أنه يمتثل مع سلطات مجهولة ويعتنق نفسا ليست نفسه. وكلما فعل هذا شعر بعجز أشد، واضطر أكثر إلى الامتثال. وبالرغم من وجود قشرة تفاؤل ومبادرة، فإن الإنسان الحديث مقهور بشعور عميق بالعجز الذي يجعله يحدق في الكوارث القادمة كما لو كان مشلولا.

إننا إذا نظرنا إلى الناس من السطح فإنهم يبدون أنهم يؤدون وظائفهم بشكل طيب في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ومع هذا سيكون من الخطر تجاوز الشقاء الضارب في الأعماق والراسخ وراء قشرة التطابق هذه. إذا فقدت الحياة معناها لأنها لم تعش فإن الإنسان يصبح يائسا. والناس لا يموتون تماما من المسغبة الفيزيائية، كما أنهم لا يموتون تماما من المسغبة النفسية بالمثل. وإذا لم نر المعاناة اللاشعورية للشخص المتوسط الذي أصبح كالذرة إذن فإننا نفشل في تبين الخطر الذي يهدد حضارتنا من أساسها الإنساني: الاستعداد لتقبل أي أيديولوجية وأي زعيم إذا ما وعد فحسب بالإثارة وقدّم بناء سياسيا ورموزا تعطي معنى ونظاما أستعاريين لحياة فرد. إن يأس الإنسان الآلي الإنساني human automaton هو أرض خصبة للأغراض السياسية الفاشية.

٢ ـ الحرية والتلقائية

لقد تناول هذا الكتاب بتوسع شديد جانبا من الحرية هو: عجز وزعزعة الفرد المنعزل في المجتمع الحديث الذي أصبح متحررا من جميع الروابط التي كانت تعطي معنى للحياة وأمنا. ولقد رأينا أن الفرد لا يستطيع أن يتحمل هذه العزلة، فهو ككائن منعزل عاجز تماما بالمقارنة مع العالم خارجه ومن ثم فهو خائف منه حتى الأعماق. وبسبب عزلته، فان وحدة العالم قد تحطمت بالنسبة له وفقد كل نقطة توجيه. لهذا قهرته الشكوك حول نفسه ومعنى الحياة وأي مبدأ به يستطيع أن يوجه أفعاله. أن اليأس والشك قد أشلا الحياة. والإنسان لكي يحيا حاول أن يهرب من الحرية، الحرية السلبية. لقد انساق إلى قيد جديد. وهذا القيد مختلف عن الروابط الأولية التي لم يكن منفصلا عنها تماما برغم هيمنة السلطات

أو الجماعة الاجتماعية عليه. والهرب لم يستعد له أمانه المفقود، وكل ما ساعده به هو نسيان نفسه كذاتية منفصلة. ولقد أختار أن يفقد نفسه لأنه لا يستطيع أن يتحمل أن يعيش وحيدا. وهكذا فان الحرية باعتبارها تحررا من - أفضت به إلى قيد جديد.

فهل يفضي تحليلنا إلى نتيجة تقول بأن هناك دائرة محتمة تقضي من الحرية ألي تبعية جديدة؟ هل التحرر من كل الروابط الأولية يجعل الفرد وحيدا ومنعزلا لدرجة أنه لابد وأن يهرب إلى قيد جديد؟ هل الاستقلال والحرية متطابقان مع العزلة والخوف؟ أو هل هناك حالة للحرية الإيجابية فيه يعيش الفرد كنفس ومع هذا لا يكون منعزلا بل متحدا مع العالم والآخرين والطبيعة؟

إننا نؤمن بأن هناك جوابا بالإيجاب وأن عملية نمو الحرية لا تشكل دائرة مقفلة وأن الإنسان يستطيع أن يكون حرا وفي الوقت نفسه لا يكون وحيدا، يستطيع أن يكون منتقدا ومع هذا يكون جزءا متكاملا من البشرية. هذه الحرية يستطيع الإنسان أن يحرزها بتحقق نفسه وأن يكون نفسه. فما هو تحقق النفس؟ لقد اعتقد الفلاسفة المثاليون أن تحقق الذات يمكن أن يتم بالبصيرة العقلية وحدها. لقد أصروا على فلق الشخصية الإنسانية حتى يمكن كبت طبيعة الإنسان وحراستها بالعقل. وعل أي حال، فإن نتيجة هذا الانفلاق أن تعطلت لا حياة الإنسان الانفعالية فقط، بل أيضا تعطلت ملكاته العقلية. إن العقل وقد أصبح حارسا شرع في مراقبة سجنائه، والطبيعة أصبحت هي نفسها سجنا، هكذا تعطل كلا جانبي الشخصية الإنسانية: العقل والعاطفة. إننا نؤمن بأن تحقق النفس مصاحب لا بفعل التفكير فحسب، بل أيضا بتحقق الشخصية الكلية للإنسان، بالتعبير الفعال عن إمكانياته الانفعالية والعقلية. وهذه الإمكانيات ماثلة في كل فرد، هي لا تصبح حقيقية إلا بمدى التعبير عنها. بقول آخر، **الحرية الإيجابية تقوم في النشاط التلقائي للشخصية الكلية المتكاملة.**

إننا نتناول هنا مشكلة من أشد مشكلات علم النفس صعوبة: مشكلة التلقائية. وأن أي محاولة لمناقشة هذه المشكلة على نحو شديد تقتضي مجلدا آخر. وعلى أي حال، على أساس مما قلناه من الممكن التوصل إلى فهم الصفة الجوهرية للنشاط التلقائي عن طريق التقابل. النشاط

التلقائي ليس نشاطا اضطراريا، يساق به الفرد بعزلته وعجزه، ليس هو نشاط الإنسان الآلي الذي هو الاعتناق غير النقدي للنماذج التي يجرى اقتراحها من الخارج. النشاط التلقائي هو نشاط حر للنفس ويتضمن - من الناحية السيكولوجية - ما يعنيه الجذر اللاتيني للكلمة Sponte حرفيا: عن الإرادة الحرة للإنسان. بالنشاط لا نعني "فعل أي شيء" بل نعني صفة النشاط الخلاق الذي يمكن أن يعتمل في تجارب الإنسان العاطفية والعقلية والحسية وفي إرادته بالمثل. وهناك مقدمة لهذه التلقائية هي تقبل الشخصية الكلية واستئصال الانشقاق بين "العقل" و "الطبيعة"، لأن الإنسان إذا لم يكبت الأجزاء الجوهرية من نفسه وإذا أصبح شفافا في عين نفسه وإذا وصلت المجالات المختلفة للحياة تكاملا رئيسيا يكون النشاط التلقائي ممكنا.

وبينما التلقائية هي ظاهرة نادرة نسبيا في حضارتنا، فإننا لسنا خلوا منها تماما. ولكي أساعد على فهم هذه النقطة، أحب أن أذكر القارئ ببعض الأمثلة التي نستطيع جميعا أن نري فيها لمحة من التلقائية.

أولا، إننا نعرف أفرادا يكونون - أو كانوا - تلقائيين، والذين يكون تفكيرهم وشعورهم وسلوكهم تعبيرا عن أنفسهم وليس تعبيرا عن إنسان آلي. هؤلاء الأشخاص يكاد أن يكونوا معروفين لنا كفنانين. وحقيقة واقعة، يمكن تعريف الفنان على أنه الفرد الذي يستطيع أن يعبر عن نفسه تلقائيا. فلو كان هذا هو تعريف الفنان - وبلزاك عرف نفسه بالطريقة هذه عينها - إذن فيجب أن نسمي بعض الفلاسفة والعلماء فنانين أيضا بينما البعض الآخر مختلفون عنهم اختلاف المصور الفوتوغرافي عن الرسام المبدع. وهناك أفراد آخرون - برغم أنه تنقصهم القدرة - أو ربما التدريب - على التعبير عن أنفسهم في وسيط موضوعي كما يفعل الفنان، يملكون التلقائية نفسها. إن وضع الفنان حساس، لأن الفنان الناجح حقا هو الذي تحترم فرديته أو تلقائيته، فإذا لم ينجح في بيع فنه فإنه يظل في نظر معاصريه مهووسا، "عصابيا". والفنان في هذه المسألة هو في وضع مماثل لوضع الثوري طوال التاريخ. الثوري الناجح يكون سياسيا والفاشل مجرما.

وإن الأطفال الصغار يقدمون مثلا آخر على التلقائية. إن عندهم القدرة على الشعور. والتفكير الذي هو خاص بهم، هذه التلقائية تتكشف فيما يقولونه ويفكرون فيه وفي المشاعر التي ترتسم على وجوههم. فإذا تساءل الإنسان عما يجذب الناس إلى الأطفال الصغار فإنني أعتقد أن الجواب بعيد عن الأسباب الانفعالية والتقليدية، يجب أن يكون هذه الصفة التلقائية نفسها. وكحقيقة واقعة، لا يوجد شيء أكثر جاذبية وإقناعا من التلقائية سواء وجدت في طفل أو في فنان أو في أولئك الأفراد الذين لا يمكن أن يوضعوا في خانات حسب السن أو المهنة.

يستطيع معظمنا أن يلاحظ على الأقل لحظات تلقائيتنا التي هي في الوقت نفسه لحظات السعادة الأصيلة. وسواء كانت الإدراك الحي الجديد والتلقائي لمنظر طبيعي أو انبلاج حقيقة ما نتيجة تفكيرنا أو لذة حسيّة غير مُقَوْلَبَة أو الشعور الدفين بالحب لشخص آخر - فإننا نعرف جميعا في هذه اللحظات ما هو الفعل التلقائي وقد ترتسم لدينا رؤية عما يمكن أن تكون عليه الحياة الإنسانية إذا لم تكن هذه التجارب نادرة تحدث عرضا.

لماذا يكون النشاط التلقائي هو الجواب على مشكلة الحرية؟ لقد قلنا أن الحرية السلبية بنفسها تجعل الفرد كائنا منعزلا وتكون علاقته بالعالم بعيدة ولا تقوم على الثقة والتي تكون نفسه ضعيفة مهددة باستمرار. والنشاط التلقائي هو النشاط الذي يستطيع به الإنسان أن يقهر رعب الوحدة دون تضحية بتكامل نفسه، في التحقق التلقائي للنفس يتحد الإنسان من جديد، بالعالم وبالإنسان وبنفسه. والحب هو المركب الشديد لمثل هذه التلقائية، لا الحب بمعنى إذابة النفس في شخص آخر ولا الحب باعتباره تملكا لشخص آخر، بل الحب باعتباره التأكيد التلقائي للآخرين. باعتباره وحدة الفرد والآخرين على أساس الحفاظ على النفس الفردية. وتكمل الصفة الدينامية للحب في هذه القطبية نفسها: إنه ينبع من الحاجة إلى قهر الانفصال، إنه يفضي إلى الوحدة والاتحاد - ومع هذا لا نستأصل تلك الفردانية. والعمل هو المركب الآخر، لا العمل بمعنى النشاط الاضطراري للهرب من الوحدة، ولا العمل كعلاقة بالطبيعة التي تكون في جانب منها علاقة تسيد عليها وفي جانب آخر عبادة وعبودية لمنتجات أيدي الإنسان، بل العمل كإبداع حيث يصبح الإنسان متحدا مع الطبيعة

في فعل الإبداع. وما يصدق على الحب والعمل يصدق على كل فعل تلقائي سواء كان تحقق لذة حسية أو مشاركة في الحياة السياسية للجماعة. إنه يؤكد تفردية النفس وفي الوقت نفسه يوحد النفس بالإنسان والطبيعة. والقسمة الأساسية الموجودة في الحرية - ميلاد الفردية وألم الوحدة والعزلة - تنحل على مستوى أعلى عن طريق الفعل التلقائي للإنسان.

والفرد في كل نشاط تلقائي يعانق العالم. فلا تظل نفسه الفردية لم تُقْضَ فحسب، بل هي تصبح اكثر قوة وأشد صلابة. **فالنفس تكون قوية بقدر ما تكون نشطة.** لا توجد أية قوة وأشد صلابة. لا توجد أي قوة أصلية في التملك كتملك، لا في الملكية المادية ولا في الصفات الذهنية مثل الانفعالات أو الأفكار. كما أنه لا توجد أيضا قوة في استخدام واستغلال الموضوعات، إن ما نستخدمه ليس ملكنا بكل بساطة لأننا نستخدمه. إن ما هو ملكنا هو فقط الذي نرتبط به بنشاطنا الخلاق سواء كان هذا شخصا أو موضوعا غير حي. أن تلك الصفات الناجمة عن نشاطنا التلقائي هي وحدها التي تعطي قوة للنفس ومن ثم تكون أساس التكامل. والعجز عن السلوك تلقائيا والتعبير عما يشعر به المرء ويفكر فيه بأصالة والضرورة الناجمة لتقديم نفس زائفة للآخرين وللإنسان هي كلها جذر الشعور بالدونية والضعف. وسواء كنا ندري هذا أم لا، فلا شيء يدعونا إلى الخجل أكثر من ألا نكون أنفسنا، ولا يوجد شيء يمكن أن يعطينا فخارا وسعادة أكثر من التفكير والشعور والقول بما هو نحن.

وهذا يتضمن أن ما يهم هو النشاط كنشاط، المهم هو العملية وليس النتيجة. وفي حضارتنا نجد أن التأكيد معكوس. إننا ننتج لا لإشباع عيني بل من أجل غرض مجرد هو بيع سلعنا. إننا نشعر بأننا نستطيع أن نحصل على كل شيء مادي أو لامادي بشرائه، ومن ثم تصبح الأشياء أشياءنا في استقلال عن أي جهد خلاق من عندنا في علاقته بها. وبالطريقة عينها ننظر إلى صفاتنا الشخصية ونتائج جهودنا كسلع يمكن أن تباع من أجل النقود والمكانة والقوة. ومن ثم ينحرف التأكيد عن الإشباع الراهن للنشاط الخلاق إلى قيمة السلعة المنتجة. ومن ثم يفتقد الإنسان الإشباع الوحيد الذي يستطيع أن يعطيه سعادة حقيقية - تجربة نشاط اللحظة الراهنة - ويكون في مطاردة لشبح تتركه وقد خاب أمله بمجرد أن يعتقد أنه تم اصطياده لها - السعادة الوهمية المسماة النجاح.

فإذا حقق الفرد نفسه بالنشاط التلقائي ومن ثم تعلق بالعالم، فإنه يكف عن أن يكون ذرة منعزلة، إنه والعالم يصبحان جزءا من كل مبني واحد، إن له مكانته الحقه ومن ثم يختفي شكه فيما يتعلق بنفسه ومعنى الحياة. هذا الشك ينبعث من انفصاله ومن انحراف الحياة، وعندما يتمكن من الحياة إلا بطريقة تلقائية فان الشك يختفي. إنه يدرك نفسه كفرد فعال وخلاق ويدرك أن هناك فحسب المعنى الوحيد للحياة: **فعل الحياة نفسه**.

فإذا استطاع الفرد أن يقهر الشك الرئيسي الخاص بنفسه ومكانته في الحياة، وإذا ارتبط بالعالم بمعانقته في فعل الحياة التلقائي، فإنه يكتسب القوة مفرد ويكتسب الآمان. وعلى أي حال فان هذا الأمان يختلف عن الأمان الذي يميز الحالة السابقة على الفردانية بالطريقة نفسها التي يختلف بها الارتباط الجديد بالعالم عن الروابط الأولية. إن الأمان الجديد ليس كامنا في الحماية التي يحصل عليها الفرد من قوة أعلى خارج نفسه، وليست هي الآمان الذي يستأصل فيه الطابع المأساوي للحياة. أن الآمان الجديد دينامي، إنه ليس قائما على الحماية على نشاط الإنسان التلقائي. إنه الأمان الذي يمكن اكتسابه كل لحظة بنشاط الإنسان التلقائي. إنه الأمان الذي لا تستطيع أن تعطيه سوى الحرية والذي لا يحتاج إلى أوهام لأنه استأصل تلك الظروف التي تقتضي الأوهام.

إن الحرية الإيجابية كتحقق للنفس تتضمن التأكيد الكامل لفرادة الفرد. إن الناس يولدون متساوين لكنهم يولدون أيضا مختلفين، وأساس هذا الاختلاف هو المعدات الموروثة الفسيولوجية والعقلية التي بها يبدءون الحياة والتي تتضاف إليها مجموعة خاصة من الظروف والتجارب التي تتلاقى معا. هذا الأساس الفردي للشخصية لا يتطابق مع أي أساس آخر شأن عدم تطابق جهازين فيزيائيا. إن النمو الأصيل للنفس هو دائما نمو على هذا الأساس الخاص، إنه نمو عضوي، إنه تكشف النواة الفردية لهذا الشخص وله وحده. إن تطور الإنسان الآلي - بالمقابل - ليس نموا عضويا. إن نمو أساس النفس يحدث أن يغلق الباب في الوجه وتفرض نفس زائفة على هذه النفس التي هي - كما رأينا - تجسيد جوهري لنماذج التفكير والشعور المتطرفة. إن النمو العضوي لا يكون ممكنا إلا في ظل شرط الاحترام الأقصى لخصوصية النفس الخاصة بالآخرين وكذلك النفس الخاصة بنا. هذا الاحترام والرعاية لفرادة النفس هما أعلى إنجاز

للحضارة الإنسانية، وهذا الإنجاز نفسه معرض للخطر اليوم.

إن فرادة النفس لا تتناقض بأي حال مع مبدأ المساواة. إن الأطروحة القائلة بأن الناس قد ولدوا متساوين تتضمن أنهم يشتركون جميعا في الصفات الإنسانية الرئيسية نفسها وانهم يشتركون في المصير الرئيسي للبشر وأنهم جميعا لهم المطلب نفسه الخاص بالحرية والسعادة. وهي تعني اكثر أن علاقتهم ببعض هي علاقة تضامن لا علاقة هيمنة - خضوع. إن ما لا يعنيه مفهوم المساواة هو أن كل الناس سواء، مثل هذا المفهوم لمساواة مستمد من الدور الذي يلعبه الفرد في أوجه نشاطه الاقتصادية اليوم. فبالعلاقة التي بين الإنسان الشاري والإنسان البائع تستأصل الفروق العينية للشخصية. وفي هذا الموقف لا يهم سوي شيء واحد هو ان الواحد عنده شيء يبيعه والآخر عنده نقود لشرائه. في الحياة الاقتصادية لا يختلف الإنسان عن الآخر، وهم كأشخاص حقيقيين يوجدون ورعاية فرادتهم هي ماهية التفردية.

إن الحرية الإيجابية تتضمن أيضا المبدأ القائل بأنه لا توجد قوة أعلى من هذه النفس الفردية المتفردة وأن الإنسان هو مركز الحياة وغرضها، وأن نمو وتحقق تفردية الإنسان هما غاية لا يمكن أن تتبع أي أغراض يفترض فيها لن لها قيمة اكبر. وقد يثير هذا التفسير اعتراضات خطيرة. ألا يتَّسم هذا التفسير بالأنانية؟ egtism أليس هذا نفيا لفكرة التضحية من أجل مثال من المثل؟ ألا يعني تقبل هذا التفسير الوصول إلى الفوضى؟ هذه الأسئلة تمت الإجابة عنها بالفعل من قبل صراحة وضمنيا خلال مناقشتنا السابقة. وعلى أي حال فهي من الأهمية عندنا حتى أنها تدفعنا إلى محاولة ثانية بتوضيح الأجوبة وتجنب سوء الفهم.

والقول بأن الإنسان لا يجب أن يخضع لأي شيء نفسه لا ينكر كرامة المثل. بل بالعكس، إنه أقوى تأكيد للمثل. وعلى أي حال يضطرنا هذا إلى تحليل نقدي للمثال. بصفة عامة الإنسان معرض اليوم إلى افتراض أن المثال هو أي هدف لا يتضمن تحقيقه أي كسب مادي وهو شيء يكون الشخص مستعدا من أجله للتضحية بكل الغايات الأنانية. وهذا مفهوم سيكولوجي محض للمثال ولهذا فهو مفهوم نسبي. من وجهة النظر الذاتية هذه يكون للفاشستي الذي ينساق برغبة إخضاع نفسه لقوة أعلى وفي

الوقت نفسه يتسيّد بالقوة على الآخرين، مثال شأنه في هذا شأن الإنسان الذي يناضل من أجل المساواة والحرية الإنسانيتين. وعلى هذا الأساس لا يمكن إطلاقا حل مشكلة المثل.

إننا يجب أن نتبين الفرق بين المثل الأصيلة والزائفة وهو فرق رئيسي كالفرق الذي بين الصدق والكذب. إن جميع المثل الأصيلة تشترك في شيء واحد: إنها تعبر عن الرغبة عن شيء لم يكتمل بعد لكنه مرغوب فيه من أجل أغراض نمو وسعادة الفرد(٢). وقد لا نعرف دائما ما يخدم هذه الغاية، وقد لا نتفق حول وظيفة هذا المثال أو ذاك في إطار التطور الانساني، ولكن ليس هذا سببا لنزعة نسبية تقول إننا لا نستطيع أن نعرف ما يطور الحياة أو ما يقف عقبة في وجهها. إننا لسنا متأكدين دوما أي طعام هو الصحي وأيهما ليس صحيا، ومع هذا لا نستنتج انه ليست أمامنا أي وسيلة نميز بها السم. بالطريقة نفسها نستطيع أن نعرف - إذا أردنا - ما هو الذي يسمم الحياة العقلية. إننا نعرف أن البؤس والرعب والعزلة موجهة **ضد** الحياة، وأن كل شيء يخدم الحرية ويطور الشجاعة والقوة لكي يكون الإنسان نفسه هو **من أجل** الحياة. إن ما هو خير وما هو شر بالنسبة للإنسان ليس مشكلة ميتافيزيقية، بل مشكلة تجريبية يمكن الجواب عليها على أساس تخيل لطبيعة الإنسان والتأثير الذي لبعض الظروف عليه.

فماذا بشأن "المثل" التي من نوع مثل الفاشست الموجهة قطعا ضد الحياة؟ كيف نستطيع أن نفهم أن الناس يتبعون هذه المثل الزائفة بحمية شأن الآخرين الذين يتبعون المثل الحقيقية؟ الجواب على هذا التساؤل مشروط بعدة اعتبارات سيكولوجية. إن ظاهرة المازوكية تكشف لنا أن الناس يمكن أن يُساقوا إلى معايشة المعاناة أو الخضوع. ومما لا شك فيه أن المعاناة أو الخضوع أو الانتحار هو نقيض الأهداف الإيجابية للحياة. ومع هذا، يمكن أن تعاش هذه الأهداف على نحو ذاتي باعتبارها دافعة للعظمة وباعتبارها جذابة. هذا الانجذاب إلى ما هو ضار في الحياة هو ظاهرة تستحق أن تسمي اكثر من أي ظاهرة أخرى باسم الانحراف المرضي. لقد ذهب كثير من علماء النفس إلى أن معايشة اللذة وتجنب الألم هما المبدأ المشروع الوحيد الذي يسترشد به السلوك الإنساني، غير أن علم النفس الدينامي يمكن أن يبين أن المعايشة الذاتية للذة يمكن أن

ينتج عن انحراف مرضي ولا يبرهن إلا قليلا عن المعني الموضوعي لتجربة المذاق الحلو كما يبرهن السم على وظيفة الجهاز العضوي(٣). وهكذا نصل إلى تعريف للمثال الأصيل بأنه أي هدف يسرع بالنمو والحرية وسعادة النفس ونصل إلى تعريف للمثل الزائفة بأنها تلك الأهداف الاضطرارية واللاعقلانية التي هي تجارب جذابة ذاتيا (مثل الدافع للخضوع) والتي هي بالفعل ضارة للحياة. فإذا تقبلنا هذا التعريف، فانه يترتب على هذا أن المثال الأصيل ليس قوة محجبة اعظم من الفرد بل هو التعبير المحدد للتأكيد الأعظم للنفس. وإن أي مثال يكون متعارضا مع هذا التأكيد يثبت بهذا أنه ليس مثالا بل هو هدف مرضي.

من هنا نصل إلى تساؤل آخر عن التضحية. هل تعريفنا للحرية باعتبارها عدم الخضوع لأي قوة أعلى يستبعد التضحيات بما في ذلك التضحية بحياة المرء؟.

هذا السؤال ذو أهمية خاصة حيث تنادي الفاشية بالتضحية بالنفس باعتبارها الفضيلة القصوى وتثير العديد من الناس بطابعها المثالي. إن الجواب على هذا التساؤل يترتب بشكل منطقي على ما قيل من قبل: هناك نمطان مختلفان تماما للتضحية. من الحقائق المأساوية للحياة أن مطالب نفسنا الفيزيقية وأهداف حسنا العقلية يمكن أن تدخل في صراع، ومن المأساة أيضا أننا علينا أن نضحي بالفعل بنفسنا الفيزيقية لكي نؤكد بكامل نفسنا الروحية. هذه التضحية لا تفقد أبدا طابعها المأساوي. الموت ليس إطلاقا حلوا حتى لو كان لفرديتنا. مثل هذه التضحية مختلفة أساسا عن "التضحية" التي تدعو إليها الفاشية، فعندها ليست التضحية هي أغلى ثمن يدفعه الإنسان لتأكيد نفسه بل هي هدف في حد ذاته. هذه التضحيات المازوكية ترى تحقيق الحياة في نفيها، في إفناء النفس الفردية وخضوعها الكامل لقوة أعظم. إنها انحراف عن التضحية الحقيقية تماما كما ان الانتحار هو الانحراف الأقصى عن الحياة. التضحية الحقة تفترض رغبة غير توفيقية للتكامل الروحي. وإن تضحية أولئك الذين قد افتقدوها ليست سوى تغطية لإفلاسهم الخلقي.

وهناك اعتراض أخير يواجه الإنسان: إذا كان مسموحا للأفراد أن يتصرفوا بحرية بمعنى التلقائية، وإذا لم يقروا بأي سلطة عليا سوى

أنفسهم، فهل ستكون الفوضى هي النتيجة المحتمة؟ إذا كانت كلمة الفوضى تعني الأنانية والتدميرية فإن العامل المحدد يتوقف على فهم الإنسان للطبيعة الإنسانية. وليس أمامي سوى أن أشير إلى ما نوهت به في الفصل الذي يتناول ميكانيزمات "أساليب" الهروب: إن الإنسان ليس طيبا أو سيئا، وإن الحياة لها ميل ما نحو النمو والتوسع والتعبير عن الإمكانيات، وإن الحياة إذا كانت انحرافا، وإذا كان الفرد يمكن عزله ويمكن قهره بالشك أو بشعور الوحدة والعجز إذن فإنه مساق إلى التدمير والاشتياق للقوة أو الخضوع. وإذا قامت الحرية على أنها حرية لـ ، وإذا استطاع الإنسان أن يحقق نفسه كاملا ودون نزعة توفيقية، فان القضية الرئيسية لنوازعه الاجتماعية تختفي ولن يكون إلا الفرد الشاذ هو الخطر. وهذه الحرية لم تتحقق أبدا طوال تاريخ البشرية، ومع هذا فهي مثال ثبته الإنسان حتى لو كان عبر عنه في الغالب بأشكال فجة ولاعقلانية. ليس هناك ما يدعو إلى التعجب عن السبب الذي يجعل سجل التاريخ يبين الكثير من القسوة والتدميرية. إذا كان هناك شيء يدعو إلى العجب - ويستحق التشجيع - فإنني أعتقد أنه الحقيقة القائلة إن الجنس البشري برغم كل ما حصل للناس قد تمسك - بل وطور بالفعل - صفات مثل الكرامة والشجاعة واللياقة والشفقة كما نجد طوال التاريخ ولدي عديد من الأفراد اليوم.

وإذا قصد الإنسان بالفوضى أن الفرد لا يقر بأي سلطة فإن الجواب موجود فيما قيل عن الاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة اللاعقلانية. إن السلطة العقلانية - مثل المثال الأصيل - تمثل أهداف النمو والتعبير عن الفرد. لهذا فهي من ناحية المبدأ ليست في صراع إطلاقا مع الفرد وأهدافه الحقيقية لا المرضية.

إن أطروحة هذا الكتاب هي أن الحرية لها معنيان بالنسبة للإنسان الحديث: لقد تحرر من السلطات التقليدية واصبح "فردا" لكنه في الوقت نفسه اصبح منعزلا عاجزا وأداة للأغراض القائمة خارجه وأنه اغترب عن نفسه وعن الآخرين. زيادة على ذلك، إن هذه الحالة تقوض نفسه وتضعفه وترعبه وتجعله مستعدا للخضوع لأنواع جديدة من القيد. أما الحرية الإيجابية من جهة أخرى فهي متطابقة مع التحقق الكامل لإمكانيات الفرد مع قدرته على أن يحيا بشكل إيجابي وتلقائي. ولقد

وصلت الحرية إلى نقطة حرجة عندها - وهي مدفوعة بمنطق ديناميتها - تهدد بالتعبير إلى نقيضها. إن مستقبل الديمقراطية إنما يتوقف على تحقق النزعة الفردية التي ظلت الهدف الأيديولوجي للفكر الحديث منذ عصر النهضة. إن الأزمة الحضارية والسياسية في أيامنا هذه لا ترجع إلى أن هناك إفراطا في النزعة الفردية بل ترجع إلى أن ما نعتقد أنه نزعة فردية قد أصبح قوقعة فارغة. إن انتصار الحرية ليس ممكنا ألا إذا تطورت الديمقراطية إلى مجتمع فيه يكون نمو وسعادة الفرد هما هدف وغرض الحضارة، وفيه لا تحتاج الحياة إلى تبرير للنجاح أو أي شيء آخر، وفيه لا يكون الفرد تابعا ومستغلا من جانب أي قوة خارجية سواء كانت الدولة أو الجهاز الاقتصادي، وأخيرا مجتمع لا تكون فيه المثل والضمير التبطن للمطالب الخارجية، بل تكون حقا مثله وضميره "هو" وتعبر عن الأهداف النابعة من تفردية نفسه. وهذه الأهداف لم تتحقق تماما في أي فترة سابقة من التاريخ الحديث، وهي يجب أن تظل إلى حد كبير الأهداف الأيديولوجية، وذلك لان الأساس المادي لتطور النزعة الفردية الأصيلة ناقص. لقد خلقت الرأسمالية هذه المقدمة، وحلت مشكلة الإنتاج - من ناحية المبدأ على الأقل - ونحن نستطيع أن نتخيل مستقبلا للوفرة لا يعود فيه النضال من أجل الامتيازات الاقتصادية مدفوعا بالندرة الاقتصادية حتى يمكن للإنسان - كعضو في مجتمع منظم - أن يصبح سيد تلك القوى ويكف عن أن يكون عبدا لها.

لقد ركزت على الجانب السيكولوجي من الحرية، لكنني حاولت أيضا أن أبين أن المشكلة السيكولوجية لا يمكن أن تنفصل عن البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع. ويترتب على هذه المقدمة أن تحقق الحرية الإيجابية والنزعة الفردية مرهون أيضا بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي ستسمح للفرد بأن يصبح حرا في إطار تحقق نفسه. وليس هدف هذا الكتاب أن يتناول المشكلات الاقتصادية الخاصة بالمستقبل. لكنني لا أحب أن أدع أي شك فيما يخص الاتجاه الذي أؤمن بأن الحل يكمن فيه.

أولا يجب أن يقال هذا: إننا لا نستطيع أن نقدر على فقد أي من الإنجازات الأساسية للديمقراطية الحديثة - سواء الإنجاز الأساسي الخاص بالحكم النيابي أي الحكومة التي ينتخبها الشعب وتكون مسئولة أمامه، أو أي من

الحقوق التي تضمنها وثيقة حقوق الإنسان لكل موطن. ونحن لا نستطيع بالمثل أن نناور بالنسبة للمبدأ الديمقراطي الجديد من أنه لن يسمح لأي فرد بأن يكون في حالة مسغبة وان المجتمع مسئول عن كل أعضائه وأن أحدا لن يرتعب ويقع فريسة الخضوع ويفقد كبرياءه الإنساني من خلال الخوف من البطالة والمسغبة. هذه الإنجازات الرئيسية لا يجب الحفاظ عليها فحسب، بل يجب تدعيمها والتوسع بها أيضا.

وبالرغم من أن هذا المقياس للديمقراطية قد تحقق - وإن يكن أبعد ما يكون عن الاكتمال - فانه ليس بكاف. ان التقدم في الديمقراطية يكمن في تعزيز الحرية الفعلية والمبادرة وتلقائية الفرد، لا في المسائل الخاصة والروحية فحسب، بل فوق كل شيء في النشاط الأساسي عند كل إنسان ألا وهو عمله.

فما هي الشروط العامة لهذا؟ يجب أن يحل محل الطابع اللاعقلاني والعشوائي للمجتمع اقتصاد قائم على التخطيط يمثل الجهد المتحكم فيه والمخطط للمجتمع. يجب على المجتمع ان يسيطر على المشكلة الاجتماعية عقلانيا بالطريقة نفسها التي سيطر بها على الطبيعة. وشرطنا لهذا هو استئصال الحبل السري للذين يدبرون القوة الاقتصادية دون أي مسئولية تجاه أولئك الذين يتوقف مصيرهم على قراراتهم. وقد نسمي هذا النظام الجديد باسم الاشتراكية الديمقراطية لكن الاسم لا يهم، كل ما يهم هو أن ننشئ نظاما اقتصاديا عقلانيا يخدم أغراض الشعب. واليوم إن الغالبية الكبرى للشعب لا تملك فقط أي سيطرة على كل الجهاز الاقتصادي، بل ليس أمامها أيضا إلا فرصة ضئيلة لتنمية المبادرة الأصيلة والتلقائية بالنسبة للعمل الخاص الذي يقومون به. انهم "يستخدمون" ولا شيء متوقع منهم اكثر من أن يؤدوا ما قيل لهم. وفي الاقتصاد القائم على التخطيط وحده حيث تسيطر الأمة ككل بشكل عقلاني على القوى الاقتصادية والاجتماعية يستطيع الفرد أن يشارك في المسؤولية ويستخدم العقل الخلاق في عمله. وكل ما يهم هو أن تستعاد الفرصة أمام النشاط الاصيل، تستعاد للفرد، وأن تتطابق أغراض المجتمع مع أغراض الفرد لا أيديولوجيا فحسب بل في الواقع أيضا، وان يطبق الفرد جهده وعقله بشكل فعال على العمل الذي يقوم به كشيء يستطيع أن يشعر بأنه مسئول عنه لأن له معنى وغرضا في إطار غاياته الإنسانية. علينا أن نحل محل

استغلال الناس التعاون الفعال والعقلي ونوسع مبدأ حكم الشعب بالشعب للشعب من المجال السياسي الصوري إلى المجال الاقتصادي.

أن مشكلة ما إذا كان نظام اقتصادي وسياسي يطور قضية الحرية لا يمكن حلها في الإطار السياسي والاقتصادي وحده. المعيار الوحيد لتحقق الحرية هو إذا كان الفرد أم لا يشارك بفاعلية في تحديد حياته وحياة المجتمع، ولا يتم هذا بالفعل الصوري للتصويت فحسب، بل في نشاطه اليومي وفي عمله وفي علاقاته بالآخرين أيضا. أن الديمقراطية السياسية الحديثة إذا قصرت نفسها على المجال السياسي المحض لا تستطيع بما فيه الكفاية أن تواجه نتائج اللاجدوي الاقتصادية للفرد المتوسط. ولكن المفاهيم الاقتصادية المحض مثل تشريك وسائل الإنتاج ليست كافية بالمثل. إنني أفكر هنا كثيرا في الاستخدام المخادع لكلمة الاشتراكية كما طبقت - بسبب المسائل التكتيكية - في الاشتراكية الوطنية[٤]. إن ما في ذهني هو روسيا حيث أصبحت الاشتراكية كلمة مخادعة، لأنه بالرغم من أن تشريك وسائل الإنتاج قد تم، فان هناك بيروقراطية قوية بالفعل تستغل الجماهير الواسعة من السكان، وهذا يمنع بالضرورة تطور الحرية والنزعة الفردية حتى لو كانت السيطرة الحكومية فعالة في المصلحة الاقتصادية لغالبية السكان.

إن الكلمات لم تستخدم لكي تخفي الحقيقة أكثر مما تستخدم اليوم. فخيانة الحلفاء تسمى تهدئة، والعدوان العسكري يغطي بأنه دفاع ضد الهجوم، وغزو أمم صغيرة يتم باسم حلف الصداقة، والقهر الوحشي لكل السكان يمارس باسم الاشتراكية الوطنية. وأصبحت كلمات الديمقراطية والحرية والنزعة الفردية موضوعات لسوء الاستخدام هذا أيضا. وهناك طريقة واحدة لتحديد المعنى الحقيقي للاختلاف بين الديمقراطية والفاشية. الديمقراطية هي نظام يخلق الظروف الاقتصادية والسياسية والحضارية للتطور الكامل للفرد، والفاشية هي نظام - مهما كان الاسم الذي يتخذه - يجعل الفرد تابعا للأغراض الخارجية. ويضعف من تطور الفردية الأصيلة.

من الواضح أن إحدى الصعوبات الكبرى في تهيئة الظروف لتحقق الديمقراطية تكمن في التناقض بين الاقتصاد القائم على التخطيط والتعاون

الفعال لكل فرد. إن الاقتصاد القائم على التخطيط لأي نظام صناعي كبير يقتضي قدرا كبيرا من المركزية ومن ثم تترتب بيروقراطية لإدارة هذا الجهاز الممركز. ومن جهة أخرى، السيطرة الفعالة والتعاون من جانب كل فرد ومن جانب أصغر وحدات النظام الكلي يتطلب قدرا كبيرا من اللامركزية. وما لم يمتزج التخطيط من أعلى بالمشاركة الفعالة من أسفل وما لم يتدفق تيار الحياة الاجتماعية بشكل مستمر من أدنى إلى أعلى فإن الاقتصاد القائم على التخطيط سيؤدي إلى استغلال جديد للناس. وإن حل هذه المشكلة الخاصة يربط المركزية باللامركزية هو إحدى المهام الكبرى الواقعة على عاتق المجتمع. لكن من المؤكد أن إمكان حلها لا يقل عن إمكان حل المشكلات الفنية التي سبق أن حللناها والتي جعلتنا نسيطر سيطرة تامة على الطبيعة. وعلى أي حال يمكن حلها إذا ما أدركنا بوضوح ضرورة القيام بهذا وإذا كان لدينا إيمان بالشعب وبقدرة الناس على العناية بمصالحهم الحقيقية كبشر.

بشكل ما إننا نواجه مرة أخرى مشكلة المبادرة الفردية. إن المبادرة الفردية كانت باعثا من البواعث الكبرى للنظام الاقتصادي والتطور الشخصي أيضا في ظل الرأسمالية الليبرالية. ولكن هناك أمران: إنها لم تطور سوى صفات منتقاة في الإنسان، إرادته وعقلانيته، بينما تركته بالأحرى تابعا للأهداف الاقتصادية. وكان هذا مبدأ عمل جيد في المرحلة الفردية والتنافسية من الرأسمالية حيث كان هناك مجال للوحدات الاقتصادية المستقلة العديدة. واليوم ضاق هذا المجال، لا يوجد إلا عدد بسيط هو الذي يستطيع أن يمارس المبادرة الفردية. وإذا أردنا أن نحقق هذا المبدأ اليوم ونوسعه حتى تصبح الشخصية كلها متحررة، فلن يكون ممكنا إلا على أساس الجهد العقلاني والمدبر للمجتمع ككل وبقدر من اللامركزية التي تستطيع أن تضمن التعاون الحقيقي والأصيل والفعال والسيطرة الحقيقية والأصيلة والفعالة لأصغر وحدات النظام.

وإذا استطاع الإنسان أن يسيطر على المجتمع ويجعل الجهاز الاقتصادي تابعا لأغراض السعادة الإنسانية وإذا شارك بفاعلية في العملية الاجتماعية، فإنه في هذه الحالة فقط يستطيع أن يقهر ما يدفعه الآن إلى اليأس ـ وحدته وشعوره بالعجز. إن الإنسان لا يعاني كثيرا من المسغبة اليوم بقدر ما يعاني من أنه قد أصبح ترسا في آلة كبيرة، لقد

أصبح إنسانا آليا، وأصبحت حياته فارغة وفقدت معناها. وإن التغلب على جميع أنواع الأنظمة التسلطية لن يكون ممكنا ألا إذا لم تتقهقر الديمقراطية بل تنطلق إلى تحقيق ما كان هدفها في عقول أولئك الذين حاربوا من أجل الحرية طوال القرون الماضية. إنها سوف تنتصر على قوى العدمية إذا استطاعت فحسب أن تبث في الناس إيمانا هو أقوى ما يقدر عليه العقل الإنساني، الإيمان بالحياة والحق والحرية باعتبارها التحقق الفعال والتلقائي للنفس الفردية.

(1) انظر ماركس اوتو : "المشروع الإنساني" نيويورك ، ١٩٤٠ ، الفصلان الرابع والخامس.

(2) انظر ماكس اوتو : "المشروع الإنساني" نيويورك ١٩٤٠ ، الفصلان الرابع والخامس

(3) تفضي المشكلة التي أناقشها هنا إلى نقطة ذات دلالة كبرى أريد على الأقل أن أنوه بها: إن مشكلات علم الأخلاق يمكن أن يوضحها علم النفس الدينامي ولن يكون علماء النفس مفيدين إلا في هذا الاتجاه عندما يستطيعون إن يروا وثاقة الصلة بين المشكلات الخلقية بفهم المشكلة. وان أي علم نفس بما في ذلك علم النفس فرويد الذي يتناول مثل هذه المشكلات في إطار مبدأ اللذة يفشل في فهم قطاع هام من الشخصية ويترك المجال للمذاهب القطعيّة واللاتجريبية للأخلاقيات. إن تحليل حب الذات والتضحية المازوكية والمثل كما عرضت في هذا الكتاب إنما يزودنا بتصاوير لميدان علم النفس هذا أو علم الأخلاق الذي يبحث عن مزيد من التطور.

(4) نذكر بان الاشتراكية الوطنية هي النازية وان الكتاب كتب عام ١٩٤٢ والنازية كانت في أوجهها . (المترجم)

ملحق

الشخصية والعملية الاجتماعية

تناولنا طوال هذا الكتاب العلاقة المتداخلة بين العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية بتحليل فترات تاريخية معينة مثل عصر الإصلاح والحقبة المعاصرة. وبالنسبة لأولئك القراء المهتمين بالمشكلات النظرية الواردة في مثل هذا التحليل سأحاول في هذا الملحق أن أناقش بإيجاز الأساس النظري العام الذي قام عليه التحليل العيني.

في دارسة ردود الأفعال السيكولوجية لجماعة اجتماعية، فإننا نتناول مكون شخصية أعضاء الجماعة، أي الأشخاص الفرديين، وعلى أي حال لسنا معنيين بالخصوصيات التي تجعل هؤلاء الأفراد يختلف كل منهم عن الآخر، بل إننا معنيون بذلك الجانب من مكون الشخصية المشترك في معظم أعضاء الجماعة. نستطيع أن نسمي هذه الشخصية باسم **الشخصية الاجتماعية**. ونحن في وصفنا لها إنما نتناول كل المعالم التي تشكل في تكونها الخاص مكون شخصية هذا الفرد أو ذاك. إن الشخصية الاجتماعية لا تضم سوى نخبة من المعالم، **النواة الجوهرية لمكون شخصية معظم أعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك في تلك الجماعات**. وبالرغم من أنه ستكون هناك دائما "انحرافات" لها مكون شخصية مختلف كلية، فإن مكون شخصية معظم أعضاء الجماعة هو تنويعات لهذه النواة، تحدث بسبب العوامل العرضية الخاصة بالميلاد وتجربة الحياة وهي تختلف من فرد عن الآخر. فإذا أردنا أن نفهم فردا فهما تاما فان هذه العناصر المختلفة لها أكبر أهمية. وعلى أي حال، إذا أردنا ان نفهم كيف تتسرب الطاقة الإنسانية وتعمل كقوة منتجة في نظام اجتماعي معين، إذن، فإن الشخصية الاجتماعية تستحق أكبر اهتمام من جانبنا.

إن مفهوم الشخصية الاجتماعية هو مفهوم رئيسي لفهم العملية الاجتماعية. الشخصية بالمعني الدينامي لعلم النفس التحليلي هي شكل

نوعي فيه تتشكل الطاقة البشرية بالتكييف الدينامي للاحتياجات الإنسانية مع النمط الخاص للوجود لمجتمع معين. والشخصية بدورها تحدد تفكير ومشاعر وفعل الأفراد. وبيان هذا شاق نوعا ما بالنسبة لأفكارنا لأننا جميعا نميل إلى الاشتراك في الإيمان التقليدي بأن التفكير هو تماما فعل عقلي ومستقل عن النسيج السيكولوجي للشخصية. وعلى أي حال، ليس الأمر هكذا. إن الأفكار بجانب أنها عناصر منطقية محض واردة في فعل التفكير تتحدد إلى حد كبير بمكون شخصية الشخص الذي يفكر. وهذا يصدق على الكل لمعتقد من المعتقدات أو لمذهب نظري وكذلك بالنسبة للمفهوم وكل مذهب له قوام انفعالي أو عاطفي وهذا القوام كامن في مكون شخصية الفرد.

ولقد ضربنا عدة أمثلة على هذا في الفصول السابقة. فبالنسبة للمعتقدات حاولنا أن نبين الجذور الانفعالية والعاطفية للبروتستنتانية المبكرة والتسلطية الحديثة. وبالنسبة للمفاهيم المفردة بينا أن الحب بالنسبة للشخصية المازوكية ـ السادية ـ مثلا ـ يعني التبعية التكافلية لا التأكيد المتبادل والوحدة المتبادلة على أساس المساوة، والتضحية تعني اكبر خضوع من جانب النفس الفردية لشيء أعلى لا تأكيد نفس الإنسان العقلية والخلقية، والاختلاف يعني الاختلاف في القوة لا تحقق الفردانية على أساس المساواة، والعدالة تعني أن كل شخص يجب أن يحصل على ما يستحقه لا أن للفرد مطلبا لتحقيق الحقوق الموروثة واللامغتربة، والشجاعة تعني الاستعداد للخضوع وتحمل المعاناة لأقصى تأكيد للفردانية ضد القوة. وبالرغم من أن الكلمة التي يستخدمها اثنان من شخصية مختلفة عندما يتحدثان عن الحب ـ مثلا ـ هي نفسها، فإن معنى الكلمة مختلف تماما حسب مكون شخصيتهما. وكحقيقة واقعة، يمكن تجنب التشوش العقلي بالتحليل السيكولوجي السليم لمعني هذه المفاهيم حيث أن أي محاولة للتصنيف المنطقي المحض يجب بالضرورة أن تفشل.

إن الحقيقة القائلة إن للأفكار قواما عاطفيا هي ذات أهمية كبرى لأنها هي مفتاح روح الحضارة. إن المجتمعات المختلفة أو الطبقات المختلفة داخل مجتمع ما لها شخصية اجتماعية محددة وعلى أساسها تتطور أفكارها

المختلفة وتصبح قوية. وهكذا مثلا فكرة العمل والنجاح كهدفين رئيسيين للحياة كانا قادرين على أن يصبحا قويين وملائمين للإنسان الحديث على أساس وحدته وشكه، غير الدعاية لفكرة الجهد الذي لا ينقطع والسعي للنجاح والموجهة للشعوب الهندية أو للفلاحين المكسيكيين لا تجدي تماما. فهذه الشعوب ذات النوع المختلف من المكون للشخصية لن تفهم إلا بصعوبة الأهداف التي يتكلم عنها الشخص هذا إذا فهمت لغته. بالطريقة نفسها، نجد أن هتلر وذلك القطاع من الشعب الألماني الذي له نفس مكون الشخصية يشعرون بإخلاص بان أي شخص يعتقد بان الحروب يمكن أن تلغي هو إما غبي غباء مطلقا أو كذاب أشر، فعلى أساس من شخصيتهم الاجتماعية، الحياة بدون معاناة وخطر بالنسبة لهم لا يمكن فهمها شأن الحرية والمساواة.

وفي أغلب الأحيان نجد أن الأفكار تتقبلها جماعات معينة لا تتأثر حقا بها على أساس خصائصها المميزة لشخصيتها الاجتماعية. ومثل هذه الأفكار تظل رصيدا للمعتقدات الشعورية، ولكن الناس تفشل في التصرف بمقتضاها في الساعة الحرجة. مثال على هذا حركة العمال الألمانية في وقت انتصار النازية. إن الغالبية العظمى من العمال الألمان قبل تسلم هتلر السلطة صوتت لصالح الأحزاب الاشتراكية أو الشيوعية وأمنت بأفكار تلك الأحزاب، وهذا يعني أن مدى هذه الأفكار بين الطبقة العاملة كان واسعا للغاية. وعلى أي حال كان ثقل هذه الأفكار لا يتناسب بالمرة مع مداها. ولم يواجه انقضاض النازية بخصوم سياسيين، وغالبيتهم كانوا مستعدين للكفاح من أجل أفكارهم. وبالرغم من أن كثيرا من المؤيدين للأحزاب اليسارية كانوا يؤمنون ببرامج حزبهم طالما أن لحزبهم نفوذا، فقد كانوا مستعدين للاستسلام عندما حانت ساعة الأزمة. ويمكن أن يبيّن التحليل الدقيق لمكون شخصية العمال الألمان سببا واحدا ـ وان لم يكن السبب الوحيد بالتأكيد ـ لهذه الظاهرة. إن عددا كبيرا منهم كان من نمط الشخصية التي لها معالم ما وصفناه بأنه الشخصية التسلطية. إن عندهم احتراما ضاربا في الأعماق واشتياقا عميقا للسلطة وعلى التضامن المضاد للانعزال الفرداني لم يكن هو ما يريده حقا عدد كبير من هؤلاء العمال على أساس مكون شخصيتهم. خطأ الزعماء الراديكاليين يرجع إلى أنهم لم يقدروا قوة أحزابهم إلا على أساس مدى انتشار أفكارهم وأغضوا النظر عن ثقلها.

وعلى عكس هذه الصورة، يبين تحليلنا للمعتقدات البروتستنتانية والكالفنية أن هذه الأفكار كانت قوى متينة داخل اتباع الدين الجديد لأنها تتوجه إلى احتياجات وأشكال قلق ماثلة في مكون شخصية الناس الذين تخاطبهم. بقول آخر، **يمكن للأفكار أن تصبح قوى متينة ولكن حسب المدى الذي تكون به تلبيات لحاجات إنسانية نوعية من شخصية اجتماعية معينة.**

وليس التفكير والشعور وحدهما هما اللذان يتحددان بمكون شخصية الإنسان، بل تتحدد أيضا أعماله. وما قام به فرويد هو الذي بين هذا مع أن إطاره النظري الذي رجع إليه غير صحيح.

إن تحديدات النشاط بالنزعات السائدة في مكون شخصية الإنسان واضحة في حالة العصابيين. ومن السهل أن نفهم أن الاضطرار إلى عد نوافذ البيوت أو عد أحجار الرصيف هو نشاط كامن في نوازع معينة للشخصية الاضطرارية. ولكن أعمال الشخص السوي يبدو أنها لا تتحدد إلا باعتبارات العقلانية وضروريات الواقع. وعلى أي حال، نستطيع بأدوات الملاحظة الجديدة التي قدمها لنا التحليل النفسي أن ندرك أن ما يسمى بالسلوك العقلاني إنما يتحدد إلى حد كبير بمكون الشخصية. وفي بحثنا لمعني العمل بالنسبة للإنسان الحديث تناولنا مثالا على هذه النقطة. لقد رأينا أن الرغبة العارمة في النشاط المتصل كامنة في الوحدة والقلق. هذا الاضطرار إلى العمل يختلف عن النظرة إلى العمل في حضارات مختلفة حيث يعمل الناس كثيرا لان هذا ضروري ولكنهم غير مساقين بقوى إضافية داخل مكون شخصيتهم. ولما كان جميع الأشخاص الأسوياء اليوم لهم الدافع نفسه للعمل، بل زيادة على ذلك، لما كانت شدة العمل هذه ضرورية إذا أرادوا أن يعيشوا أصلا، فان الإنسان يفوته بسهولة المركب العقلاني لهذا المَعْلم.

وعلينا الآن أن نسأل فيما يفيد عمل الشخصية بالنسبة للفرد والمجتمع. بالنسبة للفرد ليس الجواب صعبا. إذا كانت شخصية الفرد تتطابق تماما بشكل أو بآخر مع الشخصية الاجتماعية، فان الدوافع السائدة في شخصيته تفضي له إلى عمل ما هو ضروري ومرغوب في ظل الظروف الاجتماعية الخاصة لحضارته. وهكذا - مثلا - إذا كان لديه دافع

انفعالي لتوفير المال ووقت لأنفاقه على الترف فإنه يلقى عونا كبيرا على هذا الدافع مفترضين أنه صاحب حانوت صغير يحتاج إلى التوفير إذا أراد أن يبقى حيا. وبجانب هذه الوظيفة الاقتصادية، فان لمعالم الشخصية وظيفة سيكولوجية محض لا تقل عن هذا أهمية. الشخص الذي يكون التوفير عنده رغبة نابعة من شخصيته يجني أيضا رضاء سيكولوجياً عميقا بكونه قادراً على الفعل حسب هذا، أي أنه لا يستفيد فحسب عملياً عندما يوفر، بل هو يشعر أيضا برضاء من الناحية السيكولوجية. ويمكن للإنسان بسهولة أن يقنع نفسه بسهولة إذا لاحظ مثلا امرأة من الطبقة الوسطى الدنيا وهي تتسوق في السوق وتكون سعيدة إذا وفرت سنتين Two Cents سعادة أي امرأة أخرى لها شخصية مختلفة وهي تستمتع ببعض المسرات الحسية. ولا يحدث هذا الرضاء السيكولوجي فحسب إذا تصرف الشخص وفق المطالب النابعة من مكون الشخصية، بل أيضا عندما يقرأ أو ينصت إلى أفكار تتوجه إليه للسبب نفسه. بالنسبة للشخصية التسلطية، فإن الأيديولوجية التي تصف الطبيعة بأنها قوة عظيمة علينا أن تخضع لها أو تصف خطبة تغوص في الأوصاف السادية للأحداث السياسية، تكون ذات جاذبية عميقة ويفضي فعل القراءة أو الإصغاء إلى رضاء سيكولوجي. ولكي نلخص القول يمكننا أن نقول: الوظيفة الذاتية للشخصية بالنسبة للشخص السوي هي أن **تفضي به إلى التصرف حسب ما هو ضروري بالنسبة له من وجهة نظر عملية وكذلك أن تعطيه رضاء من نشاطه من الناحية السيكولوجية.**

إذا نحن نظرنا إلى شخصية اجتماعية من وجهة نظر وظيفتنا في العملية الاجتماعية، فإن علينا أن نبدأ بالعبارة التي قلناها بالنسبة لوظيفتها بالنسبة للفرد: إن الإنسان بتكيفه مع الظروف الاجتماعية إنما يطور تلك المعالم التي تجعله يرغب في أن يتصرف بالشكل الذي عليه به أن يتصرف. فإذا كانت شخصية غالبية الناس في مجتمع معين - أي الشخصية الاجتماعية - تتكيف هكذا مع المهام الموضوعة التي على الفرد أن يتطابق معها في المجتمع، فان طاقات الناس تتعدل علي نحو يجعلها قوى إنتاج لا غني عنها حتى يؤدي المجتمع وظائفه. دعونا نأخذ مرة أخرى مثال العمل. إن نظامنا الصناعي الحديث يقتضي أن تتسرب معظم طاقتنا في اتجاه العمل. فإذا كان الناس يعملون فحسب بسبب

الضرورات الخارجية، فسوف تنشأ هوة كبير بين ما يجب أن يفعلوه وما يحبون أن يفعلوه مما يقلل فاعليتهم. وعلى أي حال، بالتكيف الدينامي من جانب الشخصية مع المتطلبات الاجتماعية، فإن الطاقة الإنسانية - بدلا من أن تسبب هوة - تتشكل في أشكال تمكن من أن تتسرب للعمل حسب الضرورات الاقتصادية الخاصة. وهكذا نجد أن الإنسان الحديث بدلا من أن يكون مرغما على العمل بجد كما يفعل، ينساق بالإرغام الباطني إلى العمل الذي حاولنا أن نحلله في مغزاه السيكولوجي. أو، بدلا من أن يطيع سلطات صريحة، قد بنى سلطة باطنية - الضمير والواجب - تعمل على نحو أكثر فاعلية في السيطرة عليه عن أي سلطة خارجية يمكن أن تفعل. بكلمات أخرى، **الشخصية الاجتماعية تبطن الضرورات الخارجية ومن ثم تسخر الطاقة الإنسانية من أجل نظام اقتصادي واجتماعي معين.**

وكما رأينا، إذا حدث وتطورت احتياجات معينة في مكون شخصية ما، فإن أي سلوك يسير في خط هذه الاحتياجات هو في الوقت نفسه مرض سيكولوجي وعملي من زاوية النجاح المادي. وطالما أن المجتمع يقدم للفرد هذين الرضاءين في وقت واحد، فإنه يكون لدينا وضع فيه **توطد** القوى السيكولوجية البناء الاجتماعي. وعلى أي حال سرعان ما تنشأ فجوة. فالمكون التقليدي للشخصية لا يزال قائما على حين أن ظروفا اقتصادية جديدة تنشأ، لا تعود معالم الشخصية التقليدية مفيدة بالنسبة لها. إن الناس يميلون إلى التصرف حسب مكون شخصيتهم، ولكن أما أن هذه التصرفات هي أوجه قصور فعلية في أعمالهم الاقتصادية أو ليست هناك فرصة كافية لهم لإيجاد الأوضاع التي تسمح لهم بالتصرف حسب "طبيعتهم". ومثال على ما يدور في ذهننا مكون شخصية الطبقات الوسطى القديمة وخاصة في الدول ذات البناء الطبقي الصارم مثل ألمانيا. أن فضائل الطبقة الوسطى القديمة - الاقتصادية في الانفاق، التقتير، الحرص، الشك - لها قيمة متلاشية في العمل الحديث بالمقارنة مع الفضائل الجديدة مثل المبادرة، الاستعداد للمخاطرة، العدوانية وما إلى ذلك. وحتى مع بقاء هذه الفضائل القديمة راسخة - كما عند أصحاب الحوانيت الصغار - فإن مدى الإمكانيات أمام العمل قد ضاقت حتى أننا لا نجد سوى أقلية من أبناء الطبقة الوسطى القديمة قادرة على "استخدام" معالم شخصيتها بنجاح في أعمالها الاقتصادية. وبينما هم بتربيتهم قد

طوروا معالم الشخصية التي سبق أن تكيفت مع الوضع الاجتماعي لطبقتهم، فإن التطور الاقتصادي أسرع من تطور الشخصية. هذه الهوة بين التطور الاقتصادي والسيكولوجي أدت إلى وضع ما عادت تحتاج فيه النفس إلى أن يتم إشباعها بأوجه النشاط الاقتصادية المعتادة. على أي حال، إن هذه الاحتياجات موجودة، وعليها أن تبحث عن إشباع بأي طريقة. والنزعة الأنانية الضيقة للحصول على امتياز للفرد على نحو ما دمغت به الطبقة الوسطى الدنيا، انحرفت بأهداف الفرد عن أهداف الأمة. والدوافع السادية أيضا التي استخدمت في معركة المنافسة الخاصة، قد ابتعدت من جهة عن الساحة الاجتماعية والسياسية، واشتدت من جهة أخري بالإحباط. ثم بحثت -وقد تحررت من أي عوامل مقيدة- عن إشباع في أعمال الاضطهاد السياسي والحرب. وهكذا فإن القوى السيكولوجية، وقد امتزجت بالاستسلام الناجم من الصفات المحبطة للموقف كله، نجدها بدلا من تدعيم النظام الاجتماعي القائم منذ أصبحت ديناميتها تستخدمها الجماعات التي تريد تدمير البناء السياسي والاقتصادي التقليدي للمجتمع الديمقراطي.

إننا لم نتحدث عن الدور الذي تلعبه العملية التربوية بالنسبة لتشكيل الشخصية الاجتماعية. ولكن على ضوء أنه بالنسبة لعدد كبير من علماء النفس، فإن مناهج التدريب في الطفولة المبكرة والتقنيات التربوية المستخدمة نحو نمو الطفل تبدو أنها علة تطور الشخصية، وأرى أننا محتاجون إلى إبداء عدة ملاحظات حول هذه النقطة. أولا يجب أن نسأل أنفسنا ماذا نعني بالتربية. بينما يمكن تعريف التربية بعدة طرق، فإن الطريقة التي يجب أن ننظر بها إليها من زاوية العملية الاجتماعية هي على النحو التالي: الوظيفة الاجتماعية للتربية هي تأهيل الفرد لأداء الدور الذي عليه أن يلعبه فيما بعد في المجتمع، أي تعديل شخصيته بطريقة تقارب الشخصية الاجتماعية وأن تتطابق رغباته مع ضروريات دوره الاجتماعي. والمذهب التربوي لأي مجتمع إنما يتحدد بهذه الوظيفة. لهذا لا نستطيع أن نفسر بناء المجتمع أو شخصية أعضائه بالعملية التربوية، ولكن علينا أن نفسر المذهب التربوي بالضرورات المترتبة على البناء الاجتماعي والاقتصادي لمجتمع معين. وعلى أي حال، إن مذهب التربية هامة للغاية حيث أنها الميكانيزمات "الأساليب" التي بها يتعدل

الفرد حسب الشكل المطلوب، يمكن أن تعد وسيلة بها تتحول المتطلبات الاجتماعية إلى صفات شخصية. وبينما نجد أن التقنيات التربوية ليست هي علة النوع الخاص للشخصية بهذا المعني، فإن معرفة وفهم المذاهب التربوية جزآن هامان في التحليل الكلي لوظيفة المجتمع.

وما قلناه يصدق أيضا على قطاع خاص من العملية التربوية الكلية: الأسرة. لقد بين فرويد أن التجارب الأولى للطفل لها تأثير حاسم على تشكيل مكون شخصيته. فإذا كان هذا صحيحا، فكيف إذن نستطيع أن نفهم أن الطفل الذي - على الأقل في حضارتنا - له احتكاك بسيط بحياة المجتمع يتكيف به ويتعدل؟ ليس الجواب قائما فحسب في أن الوالدين - إذ نحينا الاختلافات الفردية المعينة جانبا - يطبقان النماذج التربوية للمجتمع الذي يعيشان فيه، بل قائم أيضا في أنهما في شخصيتهما يمثلان الشخصية الاجتماعية لمجتمعهما أو طبقتهما. انهما ينقلان إلى الطفل ما يمكن أن نسميه بالجو السيكولوجي أو روح المجتمع بمجرد كونهما هكذا - أي ممثلين لهذه الروح عينها. **وهكذا يمكن اعتبار الأسرة الوكيل السيكولوجي للمجتمع.**

إنني وقد قلت إن الشخصية الاجتماعية تتشكل بنمط وجود مجتمع ما، فإنني أريد أن أذكر القارئ بما قيل في الفصل الأول عن مشكلة التكيف الدينامي. فبينما من الحق أن الإنسان يتقولب بضرورات البناء الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع، فانه لا يتكيف إلى ما لا نهاية. فليست هناك احتياجات فسيولوجية معينة تحتاج إلى إشباع بشكل حتمي فحسب، بل هناك أيضا صفات سيكولوجية معينة موروثة في الإنسان تحتاج إلى إشباع وهي تسبب ردود فعل معينة إذا أحبطت. فما هي هذه الصفات؟ يبدو أن أهمها هو الميل إلى النمو والتطور وتحقيق الإمكانيات التي طورها الإنسان خلال التاريخ - وعلى سبيل المثال، ملكة التفكير الخلاق والنقدي والحصول على تجارب انفعالية وحسية مختلفة. إن كل إمكانية من هذه الإمكانيات لها ميكانيزم خاص بها. فإذا حدث وتطورت في عملية الترقي فإنها تميل إلى أن تعبر عن نفسها. هذا الميل يمكن كبته وإحباطه، ولكن مثل هذا الكبت يؤدى إلى ردود أفعال جديدة، وبصفة خاصة يؤدي إلى تكوين الدوافع التدميريه السيكولوجية للميل البيولوجي المماثل - يفضي إلى ميول خاصة مثل الرغبة في الحرية والكراهية ضد

القهر حيث أن الحرية هي الشرط الأساسي للنمو. مرة أخرى، إن الرغبة في الحرية يمكن أن تكبت، يمكن أن تختفي من إدراك الفرد. ولكن حتى حينئذ، فإنها لا تكف عن الوجود كتلقائية، وتفرض وجودها بالكراهية الشعورية أو اللاشعورية التي يصاحب بها دائما مثل هذا القهر.

ولدينا أيضا أسباب تدفعنا إلى افتراض أن الشوق للعدالة والحق ـ كما سبق أن قلنا ـ هو ميل موروث في الطبيعة الإنسانية، بالرغم من أنه يمكن أن يقهر ويمنع مثل الشوق للحرية. وفي هذا الافتراض نحن على أرض خطرة نظريا. وسيكون من السهل إذا استطعنا أن نرتد إلى فروض دينية وفلسفية تفسر وجود مثل هذه الميول بالإيمان بأن الإنسان مخلوق على مثال الله أو بافتراض القانون الطبيعي. وعلى أي حال، لا نستطيع أن نعزز حاجتنا بمثل هذه التفسيرات. والطريقة الوحيدة في رأينا لتقدير هذا الشوق للعدالة والحق هي بتحليل التاريخ الكلي للإنسان اجتماعيا وفرديا. وسنجد حينئذ أنه بالنسبة لكل إنسان عاجزا، تعد العدالة والحق سلاحين هامين للغاية في النضال من أجل حريته ونموه. فإذا نحينا جانبا أن غالبية البشرية كان عليها طوال تاريخها أن تدافع عن نفسها ضد جماعات أكثر قوة يمكن أن تقهرها وتستغلها، فإن كل فرد في الطفولة يمر بفترة تتميز بالعجز. ويبدو لنا أن معالم مثل الشعور بالعدالة والحق تتطور في حالة العجز هذه وتصبح إمكانيات مشتركة في الناس جميعا. ونحن نصل لهذا إلى حقيقة تذهب إلى أنه **بالرغم من أن تطور الشخصية يتشكل بالظروف الرئيسية للحياة، وبالرغم من أنه لا توجد طبيعة إنسانية محددة بيولوجيا، فإن للطبيعة الإنسانية دينامية خاصة بها تشكل عاملا فعالا في تطور العملية الاجتماعية**. وحتى لو لم نكن مهيئين بعد للقول بوضوح في الإطار السيكولوجي ما هي الطبيعة الحقة لهذه الدينامية الإنسانية فعلينا أن ندرك وجودها. وفي محاولة تجنب أخطار المفاهيم البيولوجية والميتافيزيقية لا يجب أن نستسلم إلى خطأ شنيع مماثل هو النزعة النسبية الاجتماعية التي لا يكون الإنسان فيها سوى دمية تتحرك بخيوط الظروف الاجتماعية. إن حقوق الإنسان الكامنة: نزوع إلى الحياة والتوسع والتعبير عن الإمكانيات التي تطورت فيه في عملية التطور التاريخي.

عند هذه النقطة نستطيع أن نعدد ثانية أهم الاختلافات بين النظرية

السيكولوجية التي أبرمناها في هذا الكتاب ونظرة فرويد. النقطة الأولى في الاختلاف جرى تناولها بشكل تفصيلي في الفصل الأول ومن ثم لن يقتضينا الأمر سوى أن نذكرها بإيجاز: إننا ننظر إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها مشروطة أساسا تاريخيا، بالرغم من أننا لا نقلل من دلالة العوامل البيولوجية ولا نؤمن بان المشكلة يمكن أن توضع بشكل صحيح في إطار أن العوامل الحضارية مضادة للعوامل البيولوجية. ثانيا، إن المبدأ الجوهري عند فرويد هو أنه ينظر إلى الإنسان كذاتية، كنظام مغلق زودته الطبيعة بدوافع مشروطة معينة فسيولوجية وأنه يفسر تطور شخصيته كرد فعل على الإشباعات والإحباطات الخاصة بهذه الدوافع، على حين أن التناول الأساسي في نظرتي إلى الشخصية الإنسانية هو فهم علاقة الإنسان بالعالم والآخرين والطبيعة ونفسه. أننا نؤمن بأن الإنسان هو أساسا كائن اجتماعي لا كما افترض فرويد بأنه أولا مكتف بذاته ثانيا، بعد هذا في احتياج إلى الآخرين لكي يشبع احتياجاته الغرزية. وبهذا المعنى نؤمن بأن علم النفس الفردي هو أساساً علم نفس اجتماعي، أو، بتعبير سوليفان، علم نفس العلاقات المتداخلة بين الأشخاص. والمشكلة الرئيسية في علم النفس هي النوع الخاص بتعلق الفرد بالعالم لا بإشباع أو إحباط الرغبات الغرزية المفردة. إن مشكلة ماذا يحدث لرغبات الإنسان الغرزية يجب فهمها كجزء من تلك المشكلة الكلية الخاصة بعلاقته بالعالم لا على أنها المشكلة الوحيدة عن الشخصية الإنسانية. لهذا، في رأينا، فإن الاحتياجات والرغبات التي تتمركز حول علاقات الفرد بالآخرين مثل الحب والكراهية والرقة والتكافل هي ظواهر سيكولوجية أساسا بينما هي عند فرويد ليست ألا نتائج ثانوية من الاحباطات أو الاشباعات الخاصة بالاحتياجات الغرزية.

وإن للاختلاف بين اتجاه فرويد البيولوجي واتجاهنا الاجتماعي أهمية خاصة فيما يتعلق بمشكلات علم الشخصية. إن فرويد - وعلى أساس اكتشافاته يتبعه ابراهام وجونز وغيرهما - يفترض أن الطفل يمارس اللذة عند ما يسميه المراحل الجنسية (مرحلة اللذة بالفم والمرحلة الاستية) في ترابط مع عملية التغذية والتبرز. وتحتفظ هذه المناطق الجنسية إما عن طريق إفراط في الباعث، الإحباط، أو الحساسية المكثفة المستمرة بطابعها الليبيدوي libidinous في السنوات المتأخرة عندما تكتسب -

خلال سيرورة التطور السوي ـ المنطقة التناسلية أهميتها الأولية. وهناك افتراض بأن التثبيت على المرحلة السابقة على المرحلة التناسلية يؤدي إلى عمليات التسامي وتكوينات عبارة عن ردود أفعال تصبح جزءا من مكون الشخصية. وهكذا مثلا قد يكون للشخص دافع لتوفير النقود أو الأشياء الأخرى لأنه يتسامى بالرغبة اللاشعورية للاحتفاظ بالغائط. أو قد يتوقع شخص أن يحصل على كل شيء من شخص ما آخر لا نتيجة جهده، لأنه مساق برغبة لا شعورية لأن يُطْعَم تسامت إلى الرغبة في الحصول على عون ومعرفة وما إلى ذلك.

إن ملاحظات فرويد ذات أهمية كبرى، لكنه أدلى بتفسير خاطئ. لقد رأى حقاً الطبيعة الانفعالية واللاعقلية للمعالم "الفمية" و "الاستية" للشخصية. ولقد رأى أيضا أن مثل هذه الرغبات تحيط بكل مجالات الشخصية. وبحياة الإنسان الجنسية والانفعالية والعقلية وأنها تلون كل نشاطاته. لكنه اخطأ في العلاقة السببية بين المناطق الجنسية ومعالم ما هي علية حقا. إن الرغبة في تلقي كل شيء يريد الإنسان أن يحصل عليه ـ الحماية والمحبة والمعرفة والأشياء المادية ـ بطريقة سلبية من مصدر خارج النفس، تتطور في شخصية الطفل كرد فعل على الآخرين. فإذا قدم والده أو والدته في الوقت نفسه المحبة أو الاستسلام، فإن كل هذه الأمور تفضي إلى موقف تكف فيه وتتحول كل طاقاته في اتجاه مصدر خارجي تصدر منه الرغبات. هذا الموقف يفترض مثل هذه الشخصية الانفعالية لأن هذه الطريقة الوحيدة التي فيها يحاول مثل هذا الشخص أن يحقق رغباته كان هؤلاء الأشخاص يحملون كثيرا أو عندهم تخيلات بأنهم يطعمون ويعتني بهم وما إلى ذلك فهذا يرجع إلى أن الفم أكثر من أي عضو آخر يعبر عن هذا الموقف الاستقبالي. ولكن الحساسية الفمية ليست هي علة هذا الموقف، إنها التعبير عن موقف تجاه العالم بلغة الجسم.

والأمر نفسه يصدق على الشخص "الاستي" الذي على أساس تجاربه الخاصة أكثر انسحابا من الآخرين عن الشخص "الفمي"، يبحث عن أمانه بأن يجعل لنفسه نظاما مطلقا مكتفيا بذاته ويشعر بالحب أو أي موقف خارجي على أنه تهديد لأمانه. ومن الحق أن هذه المواقف في حالات عديدة تتطور أولا في ارتباط مع التغذية أو الغائط والتي

هي في المرحلة المبكرة من عمر الطفل هي أنشطته الرئيسية وكذلك المجال الرئيسي الذي فيه يعبر عن الحب أو الاضطهاد من جانب الآباء والصداقة أو التحدي من جانب الطفل. وعلى أي حال، إن الباعث الشديد والاحباط في ارتباط مع المناطق الجنسية بنفسها لا تفضي إلا إلى تثبيت لمثل هذه المواقف في شخصية الفرد. وبالرغم من أن احساسات لذيذة معينة يعيشها الطفل في ارتباط مع التغذية والتبرز، فان هذه اللذات ليست هامة بالنسبة لتطور الشخصية، ما لم تمثل - على المستوى الفيزيائي - مواقف كامنة في كل مكون الشخصية.

بالنسبة للطفل الذي لديه ثقة في حب أمه المطلق، لا يكون للانقطاع المفاجئ عن إرضاعه أي نتائج خطيرة بالنسبة للشخصية، والطفل الذي يعاني من نقص الثقة بحب الأم قد يتطلب معالم "فمية" حتى لو كانت عملية التغذية قد استمرت دون أي اضطرابات خاصة. إن الشطحات الخيالية "الفمية" أو "الاستية" أو الاحساسات الفيزيائية في السنوات المتأخرة ليست هامة بالنسبة للذة الفيزيائية التي تتضمنها أو أي تسام غامض لهذه اللذة، ولكن تجرى على حساب النوع الخاص من التعلق بالعالم الذي يتضمنها والذي يعبر عنها.

من وجهة النظر هذه يمكن أن تصبح مكتشفات فرويد بالنسبة للشخصية مثمرة لعلم النفس الاجتماعي. وطالما أننا نفترض - مثلا - أن الشخصية الاستية - النمطية بالنسبة للطبقة الوسطي الدنيا الأوروبية - تكون بسبب تجارب مبكرة معينة مرتبطة بالتبرز، فإنه لا تكاد تتوفر لدينا المعلومات التي تؤدي بنا إلى فهم السبب الذي يجعل طبقة خاصة ذات شخصية اجتماعية استية. وعلى أي حال، إذا فهمناها على أنها شكل واحد من التعلق بالآخرين كان في مكون الشخصية وينجم عن التجارب مع العالم الخارجي، فإنه يكون لدينا مفتاح لفهم النمط الكلي للحياة الخاصة بالطبقة الوسطي الدنيا وفهم ضيق أفقها وعزلتها وعداوتها المشكلة لتطور هذا النوع من مكون الشخصية.

ونقطة الاختلاف الهامة الثالثة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنقطتين السابقتين. يميل فرويد - على أساس من متجهه الغرزى ومن الاقتناع العميق بشريرية الطبيعة الإنسانية - إلى تفسير جميع الدوافع "المثالية"

في الإنسان بأنها نتيجة شيء "وضيع". دليل على هذا تفسيره للشعور بالعدالة على أنه نتيجة حسد أصلي من جانب الطفل لكل شخص لديه أكثر مما لديه. وكما أشرنا من قبل، فإننا نعتقد أن المثل مثل الحق والعدل والحرية بالرغم من أنها مجرد عبارات أو تبريرات في الأغلب يمكن أن تكون نوازع أصيلة وأن أي تحليل لا يتناول هذه النوازع كعوامل دينامية تحليل مضلل. ليس لهذه المثل أي طابع ميتافيزيقي، ولكنها كامنة في ظروف الحياة الإنسانية ويمكن تحليلها على هذا النحو. والخوف من الارتداد ثانية إلى المفاهيم الميتافيزيقية والمثالية لا يجب أن يقف عقبة من وجه مثل هذا التحليل. وإن مهمة علم النفس كعلم تجريبي أن يدرس التحريك عن طريق المثل وكذلك المشكلات الخلقية المرتبطة بها ومن ثم يحرر تفكيرنا حول مثل هذه المثل من العناصر اللاتجريبية والميتافيزيقية التي تحصر المشكلات في تناولها التقليدي.

وأخيرا، نقطة الخلاف الأخيرة من الضروري ذكرها وهي عن التمييز بين الظواهر السيكولوجية الخاص بالحاجة وتلك الخاصة بالوفرة. إن المستوى البدائي للوجود الإنساني هو مستوي الحاجة. هناك احتياجات آمره يجب إشباعها قبل أي شيء. وعندما يتوفر للإنسان الوقت والطاقة بما يتجاوز إشباع الحاجات الأولية فإنه ساعتها فقط يمكن أن يغرس التطور وكذلك النوازع المصاحبة لظواهر الوفرة. إن الأفعال الحرة (أو التلقائية) هي دائما ظواهر الوفرة. وإن علم نفس فرويد هو علم نفس الحاجة. لقد عرف اللذة بأنها الإشباع الناتج عن محو التوتر المؤلم. وظواهر الوفرة مثل الحب أو الرقة لا تلعب بالفعل أي دور في مذهبه. إنه لم يكتف بحذف مثل هذه الظواهر، بل لم يكن عنده سوى فهم محدد للظاهرة التي وجهها لها معظم اهتمامه: الجنس. فحسب التعريف الكلي الذي وصفه فرويد للذة لم ير في الجنس إلا عنصر الإرغام الفسيولوجي ولم ير في الإشباع الجنسي إلا التخفف من التوتر المؤلم. وإن الدافع الجنسي كظاهرة للوفرة واللذة الجنسية كفرح تلقائي - وجوهرها ليس التخفف السلبي من التوتر- ليس لهما مكان في علم النفس عنده.

فما هو مبدأ التفسير الذي طبقه هذا الكتاب على فهم الأساس الإنساني للحضارة؟ قبل أن نجيب على هذا السؤال قد يكون من المفيد أن نسترجع خيوط التفسير الرئيسية التي بها تختلف وجهة نظرنا عن غيرنا:

١ - هناك المعالجة "السيكولوجية" التي تميز تفكير فرويد والتي بها تكون الظواهر الحضارية كامنة في العوامل السيكولوجية الناجمة عن الدوافع الغرزية التي تتأثر بدورها بالمجتمع من خلال معيار الكبت. والمؤلفون الفرويديون وهم يسيرون على هذا الخط من التفسير قد شرحوا الرأسمالية على أنها نتيجة الشبق الاستي وشرحوا تطور المسيحية الأولى على أنها نتيجة استواء الطرفين إزاء صورة الأب.

٢ - التناول "الاقتصادي" كما هو ماثل في التطبيق الخاطئ لتفسير ماركس للتاريخ. فحسب هذا الرأي تعد المصالح الاقتصادية الذاتية علة الظواهر الحضارية مثل الدين والأفكار السياسية. ويمكن للإنسان أن يحاول تفسير البروتستنتانية على أنها ليست اكثر من جواب على بعض الاحتياجات الاقتصادية المعينة للبورجوازية، هذا إذا أخذنا بوجهة النظر الماركسية الزائفة هذه(١).

٣ - وأخيرا هناك التناول "المثالي" كما هو في تحيلي ماكس فبر "علم الأخلاق البروتستنتانية وروح الرأسمالية". لقد قال إن المثل الدينية الجديدة مسئولة عن تطور نمط جديد للسلوك الاقتصادي وروح جديدة للحضارة، بالرغم من أنه أكد أن هذا السلوك لا يتحدد كلية أبدا بالمعتقدات الدينية.

ولقد افترضنا - على عكس هذه التفسيرات - أن الأيديولوجيات والحضارة بصفة عامة كامنة في الشخصية الاجتماعية، وأن الشخصية الاجتماعية هي نفسها ممتزجة بنمط وجود مجتمع معين، وأن المعالم السائدة للشخصية تصبح بدورها قوى إنتاج تشكل العملية الاجتماعية. ولقد حاولت بالنسبة لمشكلة روح البروتستنتانية والرأسمالية أن أبين أن انهيار مجتمع العصور الوسطي قد هدد الطبقة الوسطي، وأنه نتج عن هذا التهديد شعور بالعزلة العاجزة والشك، وأن هذا التغير السيكولوجي كان مسؤولا عن النداء القائم في معتقدات لوثر وكالفن، وأن هذه المعتقدات زادت وثبتت التغيرات التي أصابت الشخصية، وان معالم الشخصية التي تطورت حينئذ قد أصبحت قوى إنتاج في تطور الرأسمالية التي ترتبت هي نفسها على التغيرات الاقتصادية والسياسية.

وقد طبق مبدأ التفسير نفسه على الفاشية: لقد ردت الطبقة الوسطى الدنيا

على بعض التغيرات الاقتصادية المعينة مثل القوة المتنامية للاحتكارات والتضخم المالي بعد الحرب مع مضاعفة لمعالم معينة للشخصية ألا وهي النزعات المازوكية والسادية، ولقد توجهت الأيديولوجية النازية بالنداء إلى هذه المعالم وزادتها حدة، وأصبحت حينئذ المعالم الجديدة للشخصية قوى فعالة في تدعيم توسع الإمبريالية الألمانية. وفي كلا المثالين نرى أنه عندما تتعرض طبقة ما للتهديد من قبل اتجاهات اقتصادية جديدة فإنها ترد على هذا التهديد سيكولوجيا وأيديولوجيا، وأن التغيرات السيكولوجية الناجمة عن رد الفعل هذا زادت من تطور القوى الاقتصادية حتى لو كانت هذه القوى تتعارض مع المصالح الاقتصادية لتلك الطبقة. لقد رأينا أن القوى الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية تعمل في العملية الاجتماعية بهذه الطريقة: الإنسان يرد على المواقف الخارجية المتغيرة بتغيرات داخلية وهذه العوامل السيكولوجية تساعد بدورها على تعديل العملية الاقتصادية والاجتماعية. إن العوامل الاقتصادية فعالة ولكن يجب أن نفهمها لا على أنها دوافع سيكولوجية بل على أنها ظروف موضوعية: إن القوى السيكولوجية فعالة ولكن يجب أن نفهمها على أنها هي نفسها مشروطة تاريخيا. إن الأفكار فعالة، ولكن يجب أن نفهمها على أنها كامنة في كل مكون شخصية أعضاء جماعة اجتماعية ما. وعلى أي حال، بالرغم من تداخل القوى الاقتصادية والسيكولوجية والأيديولوجية فإن كلا منها له استقلاله أيضا. وهذا حقيقي بصفة خاصة بالنسبة للتطور الاقتصادي الذي - وهو معتمد على العوامل الموضوعية - مثل قوى الإنتاج الطبيعية والتقنية والعوامل الجغرافية - يحدث وفق قوانينه. وبالنسبة للقوى السيكولوجية فإننا ذكرنا أن الأمر يصدق أيضا عليها، أنها تتعدل بظروف الحياة الخارجية لكن لها أيضا دينامية خاصة بها، أي أنها تعبير عن الاحتياجات الإنسانية التي وإن كان يمكن تعديلاها لا يمكن اقتلاعها. وفي المجال الأيديولوجي نجد ذاتية مماثلة كامنة في القوانين المنطقية وفي تراث كيان المعرفة المكتسبة طوال التاريخ.

ونستطيع أن نسترجع المبدأ في إطار الشخصية الاجتماعية: الشخصية الاجتماعية تنتج عن التكيف الدينامي للطبيعة الإنسانية مع بناء المجتمع. ويترتب على تغير في الشخصية الاجتماعية أي في الاحتياجات وأشكال القلق الجديدة. هذه الاحتياجات الجديدة تبعث أفكارا جديدة وتجعل الناس

يشكون فيها كما هو الواقع بالفعل، وهذه الأفكار الجديدة بدورها تميل إلى تثبيت ومضاعفة الشخصية الاجتماعية الجديدة وتحديد أفعال الإنسان. بكلمات أخرى، الظروف الاجتماعية تؤثر في الظواهر الأيديولوجية من خلال وسيط الشخصية، والشخصية بدورها ليست نتيجة التكيف السلبي مع الظروف الاجتماعية بل نتيجة التكيف الدينامي على أساس العناصر التي هي إما موروثة بيولوجيا في الطبيعة الإنسانية أو قد أصبحت موروثة نتيجة التطور التاريخي.

(١) إنني أسمي وجهة النظر هذه بالماركسية الزائفة لأنها تفسر نظرية ماركس على أنها تعني أن التاريخ يتحدد بالدوافع الاقتصادية في إطار البحث عن الكسب المادي وليس كما قصد ماركس حقا في إطار الظروف الموضوعية التي يمكن أن تنتج عنها أوضاع اقتصادية مختلفة التي تعد الرغبة الشديدة لكسب الثورة المادية وضعاً واحداً منها . (أشير إلى هذا في الفصل الأول). ويمكن أن تجد مناقشة تفصيلية لهذه المشكلة في دراسة لفروم هي :

Uber Methode und Aufgabe einer analgtischen Sozial Paychologie

(وقد كتب فروم بعد هذا كتابه "الإنسان في عين ماركس" وإن كان قد صدر بالإنجليزية بعنوان (مفهوم ماركس للإنسان) (المترجم).

وكذلك عند روبرت س . ليند: "معرفة من أجل ماذا؟" لندن ، ١٩٣٩ ، الفصل الثاني.

كتب ذات صلة بالموضوع من إصدارات مكتبة دار الكلمة....

الفلسفة والحنين إلى الوجود
مجاهد عبد المنعم مجاهد
زعزعة الأساسات بول تيلش
ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد
محاضرات في فلسفة الدين(٩ أجزاء)
فردريك هيجل
ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد
فلسفة الأمل د. حسن يوسف
الخلاص بالفن د. حسن حماد
الخيال اليوتوبي د. حسن حماد
مفهوم العبث د. حسن حماد
الشجاعة من أجل الوجود
كامل يوسف
الوجود الجديد بول تيلش
ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد
فن الحب اريك فروم
ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد
نظرية القيم في الفكر المعاصر
د. صلاح قنصوه
جدل الحب والحرب (نصوص مختارة) هيرقليطس
إعداد و ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد



ف:2005/1167/1 ت استلام: 8/1/2006

دار الراية الصالح
للطباعة والتوريدات

١٠ شارع بهجت من شارع القدسي
عين شمس الشرقية
تليفون: ٤٩٩٨٢٣٥

فلسفة

الخوف من الحرية

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

"ليست الشهوة للقوة- بالنسبة للشخصية التسلطية- كامنة في الاقتدار بل في الضعف، فالنشاط بالنسبة لها كامن في شعور رئيسي بالعجز تميل إلى قهره. والانسان المصاب بالمازوكية الذي يحب من الآخرين أن يعذبوه يسعى للخضوع لشخص له قوة هائلة مهيمنة، وهنا قد يرتعب من فأر أو ورقة شجر.

هكذا يفسر عالم النفس والفيلسوف الأمريكي المعاصر "إريك فروم" كيف نشأت النازية، ونمت شخصية هتلر الدكتاتورية. فالإنسان الحديث أصبح أكثر حرية إلا أنه يخشى ممارستها فيلقيها على عاتق شخص آخر قوي، يُمارسها بالنيابة عنه لأنه أصبح عاجزاً ومغترباً عن الآخرين. ومن خلال الدعاية الحديثة التي لا تُخاطب العقل بل العاطفة من خلال إعلان جذاب لفتاة أو ملاكم شهير يجري استئصال الفرد وتطير منه الحرية كما يطير الدخان.

